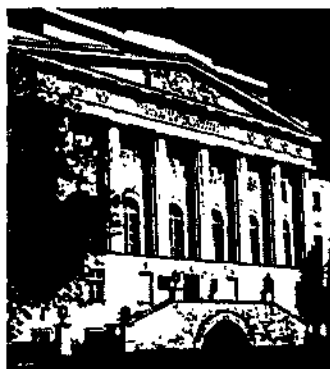


КЛАССИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК

Серия основана в 2002 году по инициативе ректора
МГУ им. М.В. Ломоносова
академика РАН В.А. Садовниченко
и посвящена

250-летию
Московского университета



КЛАССИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК

Редакционный совет серии:

Председатель совета
ректор Московского университета
В.А. Садовничий

Члены совета:

О.С. Виханский, А.К. Голиченков, М.В. Гусев,
В.И. Добренков, А.И. Донцов, Я.Н. Засурский,
Ю.П. Зинченко (ответственный секретарь),
А.И. Камзолов (ответственный секретарь),
С.П. Карпов, Н.С. Касимов, В.П. Колесов,
А.П. Лободано, В.В. Лунин, О.Б. Лупанов,
М.С. Мейер, В.В. Миронов (заместитель председателя),
А.В. Михалев, Е.И. Моисеев, Д.Ю. Пушаровский,
Раевская О.В., Ремнева М.А., Розов Н.Х.,
А.М. Салеский (заместитель председателя),
А.В. Сурин, С.Г. Тер-Минасова,
В.А. Ткачук, Ю.Д. Третьяков, В.И. Трухин,
В.Т. Трофимов (заместитель председателя), С.А. Шоба



В.И. Гараджа

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

*Рекомендовано Учебно-методическим объединением
по классическому университетскому образованию в качестве
учебного пособия для студентов высших учебных заведений,
обучающихся по специальности 020300 «Социология»*



Москва
ИНФРА-М
2007

УДК 316(075.8)
ББК 60.5я73
Г20

*Печатается по решению Ученого совета
Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова*

Гараджа В.И.

Г20 Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. — 3-е изд., перераб. и доп. — М.: ИНФРА-М, 2007. — 348 с. — (Классический университетский учебник).

ISBN 5-16-002026-8

Книга вводит в круг основных идей и проблем социологии религии. Характеризуя религию как предмет социологического анализа и рассматривая методы ее исследования, автор прослеживает этапы развития и важнейшие течения социологии религии, основываясь на работах классиков этой отрасли знания — Э. Дюркгейма, М. Вебера, Б. Малиновского, Т. Парсонса и др. Книга отражает современный уровень знания ключевых проблем социологии религии — понимания и определения религиозного феномена, форм организации религии и ее взаимодействия с политикой, экономикой и другими социальными системами, изучения процесса секуляризации.

Для студентов и преподавателей высших учебных заведений гуманитарного профиля.

ББК 60.5я73

ISBN-5-16-002026-8

© В.И. Гараджа, 2005
© МГУ им. М.В. Ломоносова,
художественное оформление, 2005

Предисловие

Уважаемый читатель!

Вы открыли одну из замечательных книг, изданных в серии «Классический университетский учебник», посвященной 250-летию Московского университета. Серия включает свыше 150 учебников и учебных пособий, рекомендованных к изданию Учеными советами факультетов, редакционным советом серии и издаваемых к юбилею по решению Ученого совета МГУ.

Московский университет всегда славился своими профессорами и преподавателями, воспитавшими не одно поколение студентов, впоследствии внесших заметный вклад в развитие нашей страны, составивших гордость отечественной и мировой науки, культуры и образования.

Высокий уровень образования, которое дает Московский университет, в первую очередь обеспечивается высоким уровнем написанных выдающимися учеными и педагогами учебников и учебных пособий, в которых сочетаются как глубина, так и доступность излагаемого материала. В этих книгах аккумулируется бесценный опыт методики и методологии преподавания, который становится достоянием не только Московского университета, но и других университетов России и всего мира.

Издание серии «Классический университетский учебник» наглядно демонстрирует тот вклад, который вносит Московский университет в классическое университетское образование в нашей стране и, несомненно, служит его развитию.

Решение этой благородной задачи было бы невозможным без активной помощи со стороны издательств, принявших участие в издании книг серии «Классический университетский учебник». Мы расцениваем это как поддержку ими позиции, которую занимает Московский университет в вопросах науки и образования. Это служит также свидетельством того, что 250-летний юбилей Московского университета — выдающееся событие в жизни всей нашей страны, мирового образовательного сообщества.

Ректор Московского университета
академик РАН, профессор

В. Садовничий
В. А. Садовничий

Оглавление

ПРЕДИСЛОВИЕ	8
Глава I. Социология религии как научная дисциплина	9
Предмет социологии религии	9
Социология религии и религиоведение	12
Методологические основы науки о религии	16
Методы социологии религии	29
Возникновение и развитие социологии религии	31
Социология религии в России	50
Литература	63
Глава II. Определение религии	65
Постановка проблемы: М. Вебер	65
Проблема определения религии вне социологии	68
Антиномичность подходов к определению религии	69
Религия в социокультурном контексте	83
Религиозность и религия: Г. Зиммель	86
Литература	88
Глава III. Религия как символическая система	89
Сакральное и профанное	89
Магия и религия	94
Религиозное мировоззрение и религиозный этос	101
Взаимодействие религии как символической системы с обществом	104
Литература	112
Глава IV. Социологические теории религии	113
Общие основы и различия теоретических подходов к социологической интерпретации религии	113
Религия и социальная солидарность: Э. Дюркгейм	117
Структурно-функциональный анализ религии: Б. Малиновский и А.Р. Рэдклифф-Браун	137
Системный функционализм: теория религии Т. Парсонса	142
Критика функционализма: Р. Мертон	149
Религия и социальное изменение: М. Вебер	150
Неоэволюционизм: Т. Парсонс и Р. Белла	168
Религия и конфликт: от К. Маркса — к современным конфликтологическим теориям религии	184
Функции религии	196
Литература	199
Глава V. Религия и формы ее организации	201
Типы религиозной общности	202

Рутинизация харизмы. Религиозная иерархия	203
Формирование традиции: догматизация вероучения, конфессионализация	208
Церковь как социальный институт	211
Церковь и секта	215
Типология религиозных организаций	218
Дилемма религиозной институализации	223
Литература	224
Глава VI. Религия и общество	225
Религия и политика	225
Религия и экономика	246
Религия — социальная стратификация — социальная мобильность	258
Религия и семья	272
Литература	279
Глава VII. Секуляризация	280
Секуляризация как социокультурный феномен	280
Секулярное общество	285
Секуляризация и «религиозное возрождение»	286
Теории секуляризации	287
Религиозное и светское	296
Литература	299
Глава VIII. Будущее религии	301
Теории отмирания религии	301
Священное в современном обществе	305
Сегодняшние боги	307
Литература	319
Приложение 1	320
Динамика религиозности в России в XX — начале XXI в.	320
Приложение 2	330
Рекомендуемые темы семинарских занятий или рефератов с примерными вопросами к ним и литературой	330
Приложение 3	337
Именной указатель	337
Предметный указатель	340

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая книга предназначена в первую очередь для студентов социологических факультетов, изучающих социологию религии и религиоведение. Автор исходил из того, что научное знание о религии, включая и социологию религии, является объективным и отличается от идеологического, которое предполагает либо позитивную, либо негативную ее оценку. Религия представляет собой неотъемлемый компонент человеческой истории на разных этапах ее развития. Вне зависимости от отношения к религии для каждого образованного человека, какими бы ни были его убеждения — религиозными или нерелигиозными, представляется необходимым ориентироваться в результатах научного изучения религии как социокультурного явления. Представляется также, что результаты научного изучения религии особенно актуальны сегодня в России и потому, что касающиеся религии вопросы тесно связаны с политической жизнью, культурой, образованием, и потому, что до сих пор отечественная литература по религиоведению, и тем более по социологии религии, крайне скудна.

Книга основана на классических работах в области социологии религии и наиболее авторитетных современных исследованиях; в ней использован отечественный и зарубежный опыт составления учебных пособий. В связи с тем что изучение социологии религии предполагает определенную подготовку в области истории религии, философии и психологии религии, т.е. религиоведения в целом, при изучении данного курса полезно использовать также учебные пособия по религиоведению.

В книге дан список рекомендуемой литературы по всем темам, а также именной и предметный указатели, которые облегчают пользование учебным пособием.

Автор выражает благодарность канд. филос. наук Ю.П. Зуеву за помощь в подготовке Приложения «Динамика религиозности в России в XX — начале XXI в.».

Глава I. Социология религии как научная дисциплина

Чтобы представить социологию религии как научную дисциплину, необходимо рассмотреть ее в контексте социологического знания и других наук о религии, а в еще более широком плане — определить соотношение социологии религии с философией и теологией. Учитывая общественную значимость и остроту проблематики (начиная уже с вопроса о том, насколько правомерен социологический анализ религии, не означает ли он недопустимое вторжение в область «сокровенного», оскорбляющее религиозное чувство), важно иметь представление о том, как возникла и развивалась социология религии, как она связана с основными направлениями общественной мысли и социальными процессами последних двух столетий, каковы ее социально-культурные последствия, возможности и характер ее влияния на общественное сознание.

Социология религии, будучи частью социологии, является в то же время одной из многих специальных научных дисциплин, предметом которых является религия. Рассматривая религию с разных точек зрения, эти дисциплины образуют область знания, именуемую *наукой о религии*, или *научным религиоведением*. Социологический анализ религии позволяет увидеть в ней то, что остается вне поля зрения других дисциплин.

Предмет социологии религии

Социолог имеет дело с религией как социальным феноменом, т.е. религиозным поведением как разновидностью коллективного поведения, как одной из систем социальных действий. Хотя социология имеет дело и с индивидом, все же главными объектами ее исследования являются человеческие общности и те социальные отношения, существование которых обеспечивает поддержание сети взаимосвязанных действий их членов. Предметом социологии религии являются религиозные группы, их образование и функционирование. При этом наряду с изучением религии в качестве одной из автономных областей социальной жизни (как люди становятся религиозными, как они обучаются поддерживать соответствующие образцы поведения, как складываются отношения между ними и т.д.) изучаются влияние на деятельность религиозных групп и поведение религиозных людей внешних по отношению к ним факторов (экономических, правовых и т.д.), с одной стороны, а с другой —

последствия и значения деятельности религиозных групп для более широких объединений и обществ, к которым они принадлежат. Религия рассматривается, таким образом, как социальный институт, как комплекс образцов поведения и взаимоотношений, достаточно внутренне связанных, чтобы отграничить их от других сфер социального поведения, с одной стороны, и, что не менее важно, — выявить религиозную мотивацию социального поведения, влияние религии на другие сферы жизни общества.

Религиозное воздействие на поведение индивида осуществляется через верования, включающие представления об общем порядке бытия и формирующие устойчивые настроения и мотивации. Но религиозные учреждения и организации могут влиять на поведение своих последователей, используя дисциплинарные методы, иногда и вразрез с верованиями, стимулируя по тем или иным причинам действия, противоречащие официально принятым догматическим установкам. Предельным в этом отношении является случай *тотальных институтов*.

«Тотальные институты — это принудительные сообщества, где вся жизнь их членов находится под тщательным контролем; их потребности четко определяются организацией; все, что им дозволено и не дозволено делать, четко регламентировано правилами организации. К модели тотального института в той или иной степени близки школы-интернаты, армейские казармы, тюрьмы, психиатрические больницы. Их подопечные денно и нощно содержатся под присмотром... так что любое отклонение от правил тут же обнаруживается и наказывается, а еще лучше — предотвращается... Полное вовлечение человека как личности в организацию сочетается с требованием абсолютно безличных отношений. Именно несоответствие такого сочетания объясняет громадную роль принуждения в тотальных организациях. Ни духовная приверженность, ни материальные блага не помогают обеспечить желаемое поведение, укрепить желание членов организации оставаться вместе и продолжать работу. Отсюда и другая черта тотальных институтов — строгое разделение их членов на тех, кто создает правила, и тех, кто им подчиняется. Эффективность принуждения как единственной компенсации отсутствия, с одной стороны, эмоциональной привязанности, а с другой — расчетливого эгоистического интереса, зависит от того, насколько велик и непреодолим разрыв между этими двумя сторонами. (Заметим, что здесь, как и везде, практика отличается от идеальной модели. Внутри тотальных институтов тоже развиваются межличностные отношения, за-

частую перекрывающие пропасть между начальниками и подчиненными.)» [10, с. 92–93].

Наличие среди религиозных организаций модели тотального института не отменяет того основного факта, что религиозное поведение как социальное действие есть действие осмысленное, т.е. его основу составляют выработанные в религиозной сфере нормы, ценности, верования, ожидания и предпочтения индивидов и групп. Конечно, жизненное поведение людей детерминировано не только религиозными, но и другими моментами — экономическими, национальными и т.д. Больше того, каждая религия испытывает влияние интересов социально определяющих ее слоев, хотя своеобразие религии и не является простой функцией социального положения того слоя, который выступает в качестве характерного ее носителя. *«Хотя для каждой религии смена социально определяющих ее слоев очень важна, вместе с тем несомненно, что однажды сложившийся тип религии достаточно сильно влияет на жизненное поведение разнородных слоев» [3, с. 46].*

Отношения между религией и обществом — это отношения диалектического взаимодействия. Множество фактов свидетельствует о том, что религиозные верования, даже весьма сложные для понимания, ведут к эмпирически наблюдаемым изменениям в социальной структуре. Но столь же убедительные факты свидетельствуют о том, что эмпирически наблюдаемые социальные изменения воздействуют на изменения в религиозном сознании и поведении.

Религия как предмет социологии укоренена в повседневной жизни в качестве культурных моделей, символических систем, в которых человеческий опыт, не поддающийся разумному объяснению в повседневных категориях причины и следствия (и прежде всего — опыт смерти, зла и страданий, опыт предельности, порождающий чувство запредельного), приобретает осмысленный контекст и получает объяснение. Задача социологии — опознать религиозно-символические системы, которые соотносят человека с такими предельными, или конечными, условиями его существования и, таким образом, выполняют функцию не только эмоционального утешения, но и решают наиболее острые и неизбежные проблемы смысла.

«Нет такой совокупности символических форм, которая выполняла бы функции религии для всех людей. Скорее, можно говорить об огромном многообразии форм. Важнейшая задача социологии состоит поэтому в том, чтобы обнаружить и классифицировать эти

формы и распознать, какими последствиями с точки зрения действия чревата приверженность им, каковы "социальные последствия религиозной ориентации"» [1, с. 268].

Если принять классификацию социологических знаний по их уровням, т.е. различать конкретно-социологические исследования, теории среднего уровня, изучающие ту или иную область социальной жизни, и общесоциологические теории, объясняющие общество как целостную систему, то социологию религии следует отнести к социологическим теориям среднего уровня. Она добывает знания, характеризующие религию на эмпирическом уровне, и, обобщая эти данные, разрабатывает ее теоретическую модель в рамках общесоциологической теории.

Будучи частью социологии, социология религии использует выработанные ею понятия (группа, роль, власть, культура и т.д.), без которых невозможно познание социальной реальности как целостной системы. Применение социологического инструментария и социологических методов в изучении религии оказалось оправданным и эффективным. В свою очередь, на основе анализа религиозного феномена оказалось возможным выработать целый ряд ключевых социологических понятий, определить ряд подходов и методов, имеющих общесоциологическое значение. Положившие начало социологии религии О. Конт и К. Маркс, а затем Э. Дюркгейм, М. Вебер, Г. Зиммель, Б. Малиновский были основоположниками научной социологии в целом. Место, которое занимает социология религии в области социологического знания, таково, что и сегодня теоретические разработки в социологии религии относятся к обязательному для социологического образования стандарту, который необходим любому социологу вне зависимости от его специализации.

Социология религии и религиоведение

Не только социологи, но и историки, филологи, психологи, т.е. все ученые, имеющие дело с человеком и его культурой, так или иначе в своих исследованиях касаются религии. Однако в состав религиоведения входят лишь те науки, для которых именно религия является предметом исследования. К числу таких религиоведческих дисциплин, наряду с *социологией религии*, относятся прежде всего *психология религии*, *история религии* и такие интенсивно разрабатываемые сегодня научные направления, как *семиотика религии* и *география религии*, а также выхо-

дыщая за рамки строго научных подходов *феноменология религии*.

Если понимать религиоведение предельно широко, как совокупность всех возможных способов осмысления религиозного феномена, то в него следует включить наряду с отмеченными выше *научными дисциплинами* также *философию религии* и *теологию*. Таким образом, место социологии религии в религиоведении определяется ее отношением к другим наукам о религии, феноменологии, философии религии, теологии.

А) Социология религии и научное религиоведение. Религия — явление сложное, многослойное. Она интегрирована в различные сферы жизнедеятельности человека. Этим объясняется необходимость разных подходов, методов исследования, позволяющих рассмотреть религию под разными углами зрения. Отсюда — многодисциплинарность религиоведения.

Психология религии имеет дело с религией как психическим феноменом, ее интересует субъективная сторона религии, религия в контексте психической жизни личности, сопутствующие ей специфические переживания и пробуждаемые ею чувства, отличающиеся от других переживаний, например эстетических. Без специального психологического исследования невозможно понять механизм воздействия религии на человека. Рассматриваемая под этим углом зрения религия предстает не как совокупность готовых ритуалов, учений, учреждений, а как стоящая за ними *психология* — вызываемая религиозным комплексом функциональная реакция, пробуждение в человеке особого рода чувства соприкосновения со «священным».

При всем различии социологический и психологический подходы к изучению религии взаимно дополняют друг друга. Религиозные переживания человека обусловлены социально, они служат материалом не только для индивидуальной, но и для *социальной психологии*, т.е. психологии, изучающей психику отдельного человека с тем, чтобы выявить не индивидуальные различия, а общие для всех членов данного коллектива характеристики. Хотя все свойства психики человека социальны, это не означает, что решительно все они присущи и другим членам данной группы. Только некоторая (бóльшая или меньшая в зависимости от множества условий) часть личной психологии может считаться принадлежностью данного коллектива, и именно эту часть личной психики в условиях ее коллективного проявления изучает социальная психология (религиозная — психологию людей,

объединенных общностью веры, военная — психологию «войска» и т.д.).

Религиозные символы несут в себе функцию сообщения и поддержания, воспроизводства в новых поколениях социального чувства, которое в самих объектах, почитаемых в качестве святынь, «физически» отсутствует и придается им в религии.

Религия становится предметом научного изучения в том случае, когда она рассматривается как одна из жизненных функций общества в неразрывной связи со всеми остальными областями социальной жизни, со всей совокупностью жизненных функций того или иного общества в его конкретной исторической обусловленности. Общество, сама способность людей вступать в общение и взаимодействовать, вести общие дела, воспринимать и сообщать действие, невозможны без соединяющих их общих понятий и целей, без разделяемых всеми или большинством чувств, интересов и стремлений. Для общежития необходимы соединяющие людей связи, необходимо, чтобы люди нуждались друг в друге и понимали друг друга, т.е. между отдельными людьми должно быть нечто общее.

Одной из связей, объединяющих людей в исторически разнотипные общества, является связь нравственная, сознание духовного единства, воспитываемое общей жизнью и совместной деятельностью, общностью исторических судеб народа и его интересов. Рассматриваемая в этом контексте религия является социальным институтом, вместе с культурными и психологическими факторами образующим, по выражению Т. Парсонса, «систему поддержания образцов», структурированную вокруг символически выражаемых культурных смыслов, посредством которых ориентируются и направляются социальные системы и отдельные личности. Религия предстает в этом качестве как функциональная универсалия общества, устанавливающая связь между обществом и содержанием культуры, обеспечивающая культурную легитимацию на определенных стадиях развития социального процесса.

«Передаваемые религиозные символы сообщают нам значения, когда мы не спрашиваем, помогают слышать, когда мы не слушаем, помогают видеть, когда мы не смотрим. Именно эта способность религиозных символов формировать значение и чувство на относительно высоком уровне обобщения, выходящего за пределы конкретных контекстов опыта, придает им такое могущество в человеческой жизни, как личной, так и общественной» [1, с. 268].

В качестве исторически сформировавшегося вероисповедания, суммы готовых верований, сложившихся ритуалов и способов орга-

низации религия существует как социальный институт, как идеология и форма власти. Социология концентрируется на исследовании религии в ее социальном измерении, ее выражении во всех сферах человеческого поведения, в типических, регулярно и периодически повторяющихся взаимодействиях между людьми, во время которых они руководствуются представлениями о правильном поведении в данной специфической группе.

К числу наук, область исследований которых охватывает всю сферу человеческого поведения, относится также история.

История религии — дисциплина, которая вносит в понимание религии динамику: религия — исторический феномен; как и все на свете, она подвержена изменению, религиозная история является частью человеческой истории. Историческим фактом является необозримое многообразие религиозных форм жизни, каждая из которых, будучи неповторимой, занимает свое место в едином процессе человеческой истории, является реальным и необходимым звеном во взаимосвязи и последовательности человеческого бытия. Этот факт свидетельствует о несостоятельности любых притязаний на исключительность истины какого-либо одного вероучения.

Но историческим фактом является и то, что при всех различиях религиозная вера свойственна всему человечеству. Эта универсальность религии объясняется не метафизически, не тем, что она обладает особой достоверностью вечной, не вовлеченной в поток истории истины, а социологически, т.е. ее функцией в том или ином исторически конкретном обществе. Исследование религии как исторического феномена открывает возможность описать развитие человечества как историю форм его самовыражения в религиозных символах и утверждает социокультурную значимость всех исторических форм религии.

«Все, что совершается во времени, имеет свою историю. Сохранением истории как отдельной науки, специальной отрасли научного знания служит исторический процесс, т.е. ход, условия и успехи человеческого общежития или жизнь человечества в ее развитии и результатах. Человеческое общежитие выражается в разнообразных людских союзах, которые могут быть названы историческими телами и которые возникают, растут и размножаются, переходят один в другой и наконец разрушаются... Возникновение, рост и смена этих союзов со всеми условиями и последствиями их жизни и есть то, что мы называем историческим процессом. ...Историческое изучение строения общества, организации людских союзов, развития и отправления их отдельных органов... можно выде-

лить из общего исторического изучения под названием *исторической социологии*.

Человеческая личность, людское общество и природа страны — вот те три основные исторические силы, которые строят людское общежитие. Каждая из этих сил вносит в состав общежития свой запас элементов или связей, которыми завязываются и держатся людские союзы. Элементы общежития — это либо свойства и потребности нашей природы, физической и духовной, либо стремления и цели, которые рождаются из этих свойств и потребностей при участии внешней природы и других людей, т.е. общества, либо, наконец, отношения, какие возникают между людьми из их целей и стремлений. По основным свойствам и потребностям человека эти элементы можно разделять на физиологические — пол, возраст, кровное родство, экономические — труд, капитал, кредит, юридические и политические — власть, закон, право, обязанности, духовные — религия, наука, искусство, нравственное чувство»¹.

Методологические основы науки о религии

Общим для всех наук о религии (включая социологию религии) является принцип опоры на эмпирические данные. Этот конституирующий научные знания о религии принцип одновременно является разделительной чертой между научным подходом к изучению религии и феноменологическим, философским и теологическим подходами. Социолог, изучая религию, имеет дело с тем, что доступно чувственному восприятию. Предметом социологического анализа является не Бог, а поведение людей, верующих в Бога, социальные причины, смысл и последствия этой веры. Социолог занимается тем, что может быть измерено, что можно наблюдать и подвергнуть проверке. Если предметом исследования является, например, отношение между религией и нравственностью, то социолог должен фактами подтвердить или опровергнуть утверждение, что люди, верующие в Бога, более нравственны, чем неверующие, т.е. не просто рассуждать о том, что предпочтительнее для поддержания нравственности в обществе, а прежде всего показать, что есть в действительности. Он может предварительно сформулировать ту или иную точку зрения в качестве гипотезы. Но, например, утверждение, что «атеист не может быть русским,

¹ Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. I. Соч. в 9 т. Т. I. М., 1987. С. 34–35, 40–41.

*атеист тотчас же перестает быть русским...*¹, не может быть принято даже в качестве гипотетического: это не знание, а верование — то, что Вебер называет «оценочным суждением». Для социолога как ученого вне зависимости от того, разделяет он эту точку зрения или нет, важно зафиксировать сам факт наличия такого суждения в общественном сознании и объяснить, какие социальные условия его порождают и к каким последствиям это приводит. Вопросы о том, существует ли Бог и какая из претендующих на истину религий является истинной, решает не социология, а *теология*, а выяснением того, отвечает ли религиозная вера в Бога критериям истины, — *философия религии*. Для социолога исходным является тот факт, что многие люди верят в Бога, хотя и по-разному в разных религиях, и его задача заключается в том, чтобы понять смысл и значение религии как «*социального факта*» (по выражению Э. Дюркгейма), который можно наблюдать, теоретически обосновать и объяснить. Для социолога религия — совокупность поведенческих актов индивидов и групп, продукты или результаты их деятельности (материальной и духовной), т.е. то, что делают, говорят, думают и чувствуют люди, их мнения и переживания, а также то, что ими сделано, достигнуто, реализовано в этой области их жизни и деятельности. Таким образом, предметом социологии религии является доступное наблюдению религиозное поведение человека и его взаимодействие с другими сферами его социальной жизни.

Социальные функции религии столь существенны, что их необходимо учитывать при анализе таких далеко отстоящих от нее областей общественной жизни, как экономическая, политическая, интеллектуальная и др. Неудивительно, что анализ религии у таких социологов, как Дюркгейм или Вебер, занимает центральное место в их исследованиях общества.

Плодотворность социологического анализа религии в значительной мере зависит от того, насколько широко использованы данные, полученные в результате исследования религии в других областях научного знания. Помимо исторической науки и психологии важный вклад в развитие социологии религии внесли культурная (социальная) антропология, этнология, лингвистика, семиотика и другие науки. В свою очередь, социологическая концепция религии способствует развитию исследований в других научных дисциплинах. Так, теоретические разработки Вебера в об-

¹ См.: Достоевский Ф.М. Бесы. Собр. соч. в 10 т. Т. 7. М., 1957. С. 263.

ласти социологии религии оказались весьма важными для экономических исследований, понимания природы политической власти, развития теории модернизации и т.д.

Социолог имеет дело со всяким знанием, будь то научное или ненаучное, истинное или ложное, только как с естественным феноменом, т.е. знанием из порождающих его условий, и вне зависимости от оценки этого знания самим познающим субъектом. Это относится и к религиозным верованиям — «религиозному знанию». ...Вместо определения знания как истинного мнения, социолог рассматривает в качестве знания все то, что человек за него принимает. Оно состоит из тех представлений, которыми человек живет и которых он с уверенностью придерживается. В особенности социолога интересуют представления, принятые как сами собой разумеющиеся, или институализированные представления, или представления, облеченные авторитетом тех или иных социальных групп. Конечно, мы должны отличать знание от всего лишь мнения. Это может быть сделано путем резервирования слова “знание” за тем, что социально санкционировано, оставляя для просто “мнения” все индивидуальное и идиосинкразическое.

Человеческие идеи относительно того, как устроен мир, значительно варьировались. Это относится как к науке, так и к другим областям культуры. Подобные вариативные формы образуют исходный пункт социологии знания и составляют ее главную проблему. Социология знания фокусируется на распространении представлений и различных факторах, на него влияющих. Например: каким образом передается знание; насколько оно устойчиво; какие процессы принимают участие в его производстве и сохранении; каким образом оно организовано и распределено по различным дисциплинарным и предметным категориям? Для социолога эти вопросы требуют изучения и объяснения, и он будет стараться сообразовывать свое описание знания с указанной перспективой. Поэтому его понятия будут встроены в тот же каузальный схематизм, что и у любого другого ученого. Его задача — определить регулярности и общие принципы или процессы, которые предположительно действуют в области его данных. Его цель будет состоять в построении объясняющих данные регулярности теорий. Чтобы эти теории удовлетворяли требованию максимальной общности, они должны быть применимы как к истинным, так и ложным представлениям, и, в той мере, в какой это возможно, в обоих случаях должен применяться один и тот же тип объяснения. Задача физиологии — объяснить организм как в состоянии здоровья, так и в состоянии болезни; задача механики —

понять как работающий механизм, так и неисправный, стоящий мост точно так же, как и рухнувший. Подобным же образом социолог ищет теории, которые объясняют фактически преднаходимые представления, безотносительно к тому, каким образом их оценивает сам исследователь. Иллюстрацией к указанному подходу могут служить некоторые типичные проблемы в данной области, которые уже привели к интересным открытиям. Были проведены исследования связей между крупномасштабной структурой социальных групп и общей формой их космологий. Антропологами были найдены социальные корреляты и возможные причины антропоморфных и магических воззрений на мир, в их отличии от деперсонифицированных и естественно-научных¹.

Б) Социология религии и феноменология. Феноменология религии занимает промежуточное положение между научным религиоведением и теологией. Она исходит из признания существования объекта религиозного поклонения — «священного», «совсем иного» по сравнению с реальными объектами, с которыми в своей повседневной жизни человек имеет дело. «Священное» — реальность совсем иного порядка, абсолютно и полностью отличная от реальности «естественной»; оно не похоже ни на человеческое, ни на космическое. Определить его можно только одним образом: *священное* — это то, что противостоит *мирскому*. Поскольку оно выходит за пределы естественного человеческого опыта, его нельзя выразить доступными человеку средствами — только иносказательно, поскольку язык наш относится к естественной, мирской действительности. Перед величием священного человек ощущает себя ничтожной тварью, «прахом и пеплом», по выражению библейского Авраама. Это не бог философов — не мировой разум или какое-то абстрактное понятие, не моральная аллегория добра, это непостижимая и страшная *мощь*, проявляющаяся в Божьем «гневе». Религия, с этой точки зрения, есть встреча человека со «священным» — тем, что для человека остается «тайной», соприкосновение с которым вызывает у него противоположные чувства: с одной стороны — потрясение и ужас, а с другой стороны — восхищение, благоговение, преклонение.

С этой точки зрения «вера в Бога» не является универсальным определением религии. Существуют религии, в которых понятия о Боге нет. Но нет религии без понятия о «священном», или «нуминозном», которым исчерпывается первичный *религиозный*

¹ Bloor D. Knowledge and Social Imaginary. L., 1976.

опыт. Этот опыт полностью иррационален, он не включает ничего похожего на последующие наслоения — нравственные и рациональные аспекты, в развитых религиях выходящие на первый план. Религия, интерпретируемая таким образом, означает попытку человека выразить невыразимое, понять и объяснить необъяснимое и недоступное для понятийного, рационального истолкования. «Священное» в этом качестве для феноменолога есть не просто психологический или социальный факт, но нечто существующее как особого рода бытие, проявляющееся в различных формах в зависимости от исторического и культурного контекста. В отличие от теологии феноменология не выносит суждения о ценности и истинности той или иной религиозной данности, конкретных форм религиозного опыта других эпох, других народов и личностей. С этих позиций задача религиоведа заключается в том, чтобы проникнуться специфическими религиозными чувствами и попытаться описать их, все остальное — «пустое теоретизирование».

«Для объяснения того, как проявляется священное, мы предлагаем термин иерофания (от греч. hierophanie: hiero — священное, rhanie — проявление), который удобен прежде всего тем, что не содержит никакого дополнительного значения, выражает лишь то, что заключено в нем этимологически, т.е. нечто священное, представляющее перед нами. Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть не что иное, как описание иерофаний, проявлений священных реальностей. Между элементарной иерофанией, например, проявлением священного в каком-либо объекте, камне или дереве, и иерофанией высшего порядка, какой является для христианина воплощение Бога в Иисусе Христе, есть очевидная связь преемственности. И в том, и в другом случае речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то «потустороннего», какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего «естественного мира, т.е. в мирском. Современный представитель западной цивилизации испытывает определенное замешательство перед некоторыми формами проявления священного: ему трудно допустить, что кто-то обнаруживает проявления священного в камнях или деревьях. Однако речь идет не об обожествлении камня или дерева самих по себе. Священным камням или священным деревьям поклоняются именно потому, что они представляют собой иерофании, т.е. показывают нечто совсем иное, чем просто камень или дерево, а именно — священное.

Мы никогда не сможем полностью понять парадокс, заключенный во всякой иерофании, даже самой элементарной. Проявляя свя-

щенное, какой-либо объект превращается в нечто иное, не переставая при этом быть самим собой, т.е. продолжая оставаться объектом окружающего космического пространства. Священный камень остается камнем; внешне (точнее, с мирской точки зрения) он ничем не отличается от других камней. Зато для тех, для кого в этом камне проявляется священное, напротив, его непосредственная, данная в ощущениях реальность преобразуется в реальность сверхъестественную. Иными словами, для людей, обладающих религиозным опытом, вся Природа способна проявляться как космическое священное пространство. Космос, во всей его полноте, предстает как иерофания» [20, с. 17–18].

Главным образом благодаря книге «Священное» (1917) немецкого религиоведа Рудольфа Отто феноменологический подход оказал большое влияние на религиоведение, включая социологию религии. Священное и мирское можно рассматривать как две ситуации человеческого существования, представляющие интерес для историка и социолога. Если существует универсальная схема поведения человека, то как в нее вписывается поведение *homo religiosus* — человека религиозного? Каковы последствия десакрализации мира? В постановке и решении этих вопросов отчетливо выражен феноменологический подход в социологии знания М. Шелера и его феноменологии религии. В работах, относящихся к 20–30-м гг. XX в., Шелер, переосмысливая закон трех стадий Конта, выделил три формы знания, сосуществующие в каждую из эпох: *религиозное* знание о спасении, которое определяет отношение личности к Высшему Существо; *метафизическое* — устанавливающее отношения человека с истиной и миром ценностей, и *техническое* — позволяющее человеку использовать природу и господствовать над ней. Между формами знания и социальными структурами существуют определенные связи, которые можно проследить в истории (например, между философским реализмом и феодальным обществом, позитивизмом и капитализмом и т.д.). Поскольку божественное обнаруживает себя посредством личностей, задача феноменологии религии заключается, во-первых, в определении типов человека религиозного. Шелер выделяет следующие образцы религиозных личностей: колдун, маг, провидец, мудрец, пророк, законодатель и судья, царь и герой, священник, спаситель, искупитель, посредник, мессия, и наивысший тип — человек, в котором воплощается Бог. Он проводит качественное различие между «священным человеком» и другими ценностными типами личности — такими, как герой или гений, одновременно

проводя разграничение между *основателями религий* и вторичными типами — апостолами, главами церквей, вероучителями, реформаторами и др.

Кроме того, как показывал Шелер, религия принимает различные «социологические структурные формы» в сообществах людей, к которым обращено откровение (церковь, секта, монашеский орден, школа и т.п.). Он придавал особо важное для религии значение *коллективным* ритуалам — литургии, общей молитве, формам совместного выражения благоговения и поклонения. Задачу религиоведения Шелер видел в том, чтобы, исходя из понимания божественного как абсолютно сущего и священного, изучать его проявления не только в природе, но исследовать также социальный и исторический аспекты религии.

Другим примером влияния феноменологии может служить социология религии Иоахима Ваха, в 30-х гг. XX в. эмигрировавшего из Германии в США. В работе «Социология религии» (1944) он формулирует тезис о «метасоциальной» сущности религии: религию нельзя идентифицировать с верованиями, ритуалами и институтами — все это еще не сама религия, а только ее внешняя оболочка, которая преходяща и изменчива, будучи частью социальной реальности. Религия же в основе своей должна быть понята как источник всего человеческого существования, как «союз человека с Богом», недоступный научному познанию. Содержание религии открывается социологу только в том случае, если он знает и использует результаты теологических изысканий. Именно такой подход, полагает Вах, дает достаточно полное представление о связи религии и общества. Нейтральную позицию он считает «мифом Просвещения». Но в таком случае оказывается, что социолог должен по-разному относиться к разным религиям в зависимости от того, какую теологическую интерпретацию он принимает, — теология конфессиональна, например католическая теология отличается от православной. Кроме того, под вопросом оказывается полноценность «примитивных» религий: социолог, теологически ангажированный, должен критически оценивать их уместность в религиозной жизни современного человека.

Если социолог принимает исходный тезис теологии и рассматривает религию как внеисторическую и внесоциальную по своей природе реальность, недоступную в самой глубокой основе своей не только эмпирическим методам исследования, но и рациональному осмыслению, то возможности и значение социологического анализа религии чрезвычайно сужаются, сводятся к

описанию внешних социальных проявлений религии, социология исчерпывается социографией религии. Изучение социальных проявлений религии в ее взаимодействии с обществом заключается в таком случае, как правило, в описании разных способов формирования религиозных групп и организаций, фиксации непосредственно наблюдаемых проявлений взаимодействия между индивидом, религиозной группой и обществом, церковной статистике и показателях уровня религиозности (частота посещения храма, исповеди и т.д.). В этих пределах феноменологически ориентированные социологические исследования могут дать (и дают) достаточно интересную фактологию, но социология религии в рамках такого подхода существенно обедняется. За пределами ее возможностей оказывается решение многих вопросов, принципиально важных для понимания социальных структур и процессов.

В то же время феноменологический метод представляет религиозный феномен в таком ракурсе, который позволяет исследователю освободиться от всякого рода «шелухи» в виде давно и во многом случайно сложившихся представлений, стереотипов, обладающих силой предрассудка. Этот метод привлекает внимание к существу религиозного феномена, редуцируя побочные и второстепенные обстоятельства: девиз феноменологии — «назад, к самим вещам!» Однако в качестве средства достижения этой цели феноменология предлагает вневременной взгляд на религиозные явления, рассматривает их вне исторической связи и обусловленности. Феноменологи полагают, что они таким образом устанавливают универсальные сущностные характеристики религии, обнаруживают в религиозных феноменах инвариантные структурные отношения, которые упускает из виду история религии, поскольку исторический метод не позволяет, с их точки зрения, признать абсолютный характер всех религий, общность религиозных явлений, определяемых не исторической динамикой, а сходством структуральных значений (например, приложение феноменологического метода к мотиву *спасения* обнаруживает структурное сходство периодического спасения (Озирис) и исторического спасения (Иисус)). Религиозный феномен в качестве универсальной внеисторической структуры обособляется фактически и от религиозного опыта, и от историко-социальной детерминации, т.е. выводится за пределы эмпирического исследования конкретными науками — психологией, историей, социологией. Посредством сравнительного изучения религий с этих позиций феноменологи стремятся выявить их универсальные характеристики для рассмот-

рения религии человечества, взятой как единое целое, т.е. *религии как таковой*. С этой целью используется метод «концентрических кругов» — продвижения от круга внешних проявлений к «центру». Внешний круг — описание таких явлений, как «священные объекты» разного рода — слова, действия, тексты и др.; затем следует круг религиозного воображения, т.е. различных образов Бога и представлений о нем (включая концепции творения, спасения и т.п.); круг религиозного опыта включает нечто более непосредственно переживаемое — страх, благоговение, радость, веру; наконец, следует сам объект мировой религии — божественная реальность, которая имеет две ипостаси: одна — обращенный лицом к человеку личный Бог, воплощение абсолютной святости, жизни, любви, спасения — Бог, с которым человека связывают личные узы как «Я» и «Ты»; другая ипостась — Бог сам по себе, божественность, абсолютное единство, для человеческого «Я» — безличное «Оно».

Основатель феноменологической школы в социологии А. Шюц (1899—1959) стремился вслед за Э. Гуссерлем связать научные понятия с повседневностью, опытом непосредственной человеческой жизнедеятельности. Религия, научное теоретизирование, сон, художественное творчество — это все различные сферы опыта. Каждая такая сфера опыта (или «*конечная область значений*») замкнута в себе и изолирована от других, так что переход из одной в другую требует определенного усилия и предполагает своего рода смысловой скачок, т.е. переориентацию на иную реальность, другой «культурный мир». «*Верховной реальностью*» Шюц считал повседневность, рациональная типологическая структура которой является наиболее полной и наиболее соответствующей деятельной природе человека формой человеческого восприятия мира. Шюц видел задачу социологии в том, чтобы проследить переход от непосредственного индивидуального переживания индивида к социальности как объективному феномену. Намеченную Шюцем программу изучения «социального конструирования реальности» реализовали П. Бергер и Т. Лукман, разработавшие на протяжении 60—70-х гг. XX в. ряд ключевых проблем социологии религии с позиций феноменологической социологии знания.

В) Социология религии и теология. Теология основывается на признании действительного существования объекта религиозного отношения. Предмет теологии — Бог и его самообнаружение в мире, его «откровение». Теолог находится в религиозной связи с объектом, который он стремится осмыслить. В противоположность

этому научное знание о религии является объективным. Наука о религии не берет на себя несвойственные ей функции обоснования и защиты или опровержения религии. Социология религии занимает нейтральную позицию в споре между воинствующей верой и воинствующим неверием. Вопросы *«как ты относишься к религии?»* и *«что ты знаешь о религии?»*, конечно, соприкасаются, но все же это разные вопросы.

Показательна разница между социологией религии и так называемой религиозной социологией, получившей развитие во Франции после Первой мировой войны. Спад религиозности в различных слоях населения остро поставил вопрос перед католической церковью о будущем католицизма в стране. Будучи верующим католиком, историк и правовед Г. Ле Бра (1897—1970) обратился к исследованию религиозности на эмпирическом уровне, преодолев сопротивление влиятельных церковных кругов, убежденных в том, что религиозная вера не может быть предметом социологического анализа. Ле Бра способствовал развитию «религиозной социологии», которая изучает религию «изнутри», когда социолог руководствуется своей «внутренне религиозной ориентацией», т.е. изучает, например, католицизм, будучи при этом католиком. Естественно, что «свою» веру социолог может рассматривать только позитивно, а недостатки рассматривает как искажающие подлинное существо веры. Это подход необъективный, предвзятый, выходящий за рамки не только социологического, но научного дискурса вообще. Социологу интересно и важно знать, что думают и как оценивают себя члены изучаемой группы. Как правило, каждый знает себя лучше и является несколько иным по сравнению с тем, каким он представляется другим. Но самопознание и объективное знание неизбежно не совпадают: то, что думают о себе люди, не равнозначно тому, что они представляют собой на самом деле. Религиозный социолог не «увидит» некоторых вещей, касающихся веры, иначе, чем это постулируется исповедуемой им верой; он не может, наконец, не считаться с требованиями церковной дисциплины. Это вовсе не значит, что изучение религиозности с позиций «религиозной социологии» лишено всякого смысла и значения. Изучая внешние проявления религиозных установок, Ле Бра пришел к выводу о существовании связи между «церковной активностью» и социальным положением прихожан, т.е. о социальной обусловленности каких-то характеристик религиозного поведения. Исследования Ле Бра и его школы оказали большое влияние на разработку методов исследования религиозности, ее

критериев и типологии. Эмпирическое исследование религии отделяется от выработанного социологической наукой теоретического контекста, в рамках которого религия получает научную, т.е. объективную, интерпретацию. Религиозный феномен фиксируется лишь в его внешних проявлениях в церковной практике; социология ограничивается социографией, статистикой, методикой сбора данных. Исследование внешних показателей религиозного поведения (частота посещения богослужений и т.п.) занимает важное место в эмпирической *социологии религии*, создает необходимую базу для теоретических обобщений, тогда как в *религиозной социологии* оно имеет преимущественно прикладное значение, поставляя информацию о состоянии дел в различных регионах и приходах (карта религиозности), материал для размышлений в области «пасторальной теологии» относительно необходимых корректив в деятельности церковных структур. Такого рода исследования, проводившиеся в рамках той или иной христианской конфессии, не ставили задачи, решаемой социологией религии, — целостного исследования религии как социального феномена. Результаты «религиозной социологии» ограничены, недостаточны для решения такой задачи и даже не вполне достоверны, являя собой пример «оценочных суждений», находящихся, по Веберу, за пределами научно достоверного знания.

В России «религиозная социология» не имела и не имеет шансов на серьезное развитие в силу того, что в православии (которое потенциально могло бы его инициировать) до сих пор господствует мнение, что вера не может быть предметом социологического анализа. Точка зрения религиозной философии, сформулированная С. Франком¹, заключается в том, что социология возможна *только* как эмпирическое знание, это относится и к социологическому знанию о религии. Фундаментальные вопросы о природе общества выходят не только за пределы доступного социологии знания, но и за пределы круга знания всякой положительной науки. Если в так называемой социологической литературе встречаются действительно ценные и плодотворные исследования, то это, по мнению Франка, не социология, а социальная философия, которая открывает укорененность человеческой жизни в Боге.

После Второй мировой войны, на фоне волны клерикализации послевоенного общества, в 50–60-е гг. XX в. в социологии получили развитие (сначала в Европе, а затем и в США) исследо-

¹ См.: Франк С. Духовные основы общества. М., 1992. С. 19–21.

вания организованной религии, деятельности церквей и религиозных групп. Опыт этих исследований показал довольно узкие пределы возможного сотрудничества между теологами и социологами. Взаимный интерес заключался в том, что церковные власти, как и социологи, заинтересованы в том, чтобы иметь реальную картину религиозной ситуации, состояния и влияния различных религиозных групп. В 1960-е гг. вошло в практику, особенно в США, выполнение социологами заказов со стороны различных религиозных организаций. При этом обнаружилось, что теологи рассматривают социологические исследования чисто прагматически, как данные для оценки, например, степени эффективности церковной проповеди и т.п. Профессиональный интерес социологов заключался в исследовании религии как социального и культурного феномена, его реального места в жизни современного секулярного общества. С точки зрения теологии церковь может быть вовлечена в поток социальных изменений, но в них она проявляется как начало, социально не детерминируемое и научному объяснению не поддающееся. Размежевание между теологией и социологией не сводится к разногласиям в интерпретации тех или иных отдельных социальных явлений, оно лежит глубже, в исходных основах понимания человека и его социального поведения, в методологических принципах видения социальной реальности.

Отступление от этих принципов в сторону как религиозной апологетики, так и агрессивной антирелигиозности приводит к искажению действительности. В обоих случаях научное исследование религии подменяется идеологическими клише. П. Бурдые справедливо предостерегает от того, что он называет *«искушением двойной игры и двойной выгоды, которая особенно грозит специалистам в больших универсальных религиях: католикам, изучающим католицизм; протестантам, изучающим протестантизм; евреям, изучающим иудаизм»* [2, с. 138]. Социолог, приносящий объективность в жертву религиозной верности, вводит в рамки научного дискурса слова, заимствованные из религиозного языка, и суждения, свойственные плохо проанализированному отношению к собственному представлению о вере и религии. Такой социолог обречен играть двойную игру, которая социально и психологически выгодна и позволяет ему сочетать выгоды от демонстрируемой им внешней наукообразности и в то же время — от религиозности, часто в таком случае акцентируемой. Однако опасность фиктивного примирения в подобной двойной игре обнаружива-

ется в итоге в появлении *«некой назидательной науки»*, обреченной служить фундаментом *«научной религиозности»*. Этой позиции Бурдые противопоставляет действительно научный принцип социологии — объективность взгляда социолога, *«участвующее наблюдение, которое предполагает объективацию участия и то, что она в себя включает, т.е. сознательное покорение интересов, связанных с (религиозной. — В.Г.) принадлежностью или не принадлежностью»* [2, с. 137].

Своего рода аналогом такого рода прорелигиозной социологии была широко представленная в советской литературе 1970–80 гг. концепция социологии религии как составной части *«научного атеизма»*. Она также строилась на предвзятой заинтересованности взгляда на религию, только внешне представлявшегося объективным. В данном случае оказывалось, что воинствующее неверие может быть лишь инверсией религиозной веры. Фактически в советском *«марксистском религиоведении»*, включая и социологию религии, религия в *«социалистическом обществе»* рассматривалась как вне-социальный феномен: как чуждый природе нового общества *«пережиток прошлого»*. Таким образом, теология и *«научный атеизм»*, преследуя противоположные цели, сошлись в отрицании специфически социологического видения религии.

Научное знание о религии не является ни прорелигиозным, ни антирелигиозным. Среди ученых, успешно работающих в области религиоведения и социологии религии, есть люди религиозные и нерелигиозные, имеющие свои предпочтения и убеждения, в том числе и касающиеся религии. Однако профессиональные обязательства и этика обязывают их в исследовательской деятельности не переступать границы, отделяющие ученого от религиозного проповедника или атеистического критика религии. М. Вебер считал соблюдение этих обязательств *«интеллектуальной честностью»* настоящего ученого.

Объективность, когда исследователь вне зависимости от того, соглашается он или нет с деятельностью и взглядами религиозной группы, которую изучает, строго следует фактам, конечно, требует самодисциплины и может даваться нелегко. Как и любая другая наука, социология религии основывается на *«методологическом атеизме»*, т.е. ищет объяснения изучаемых явлений, в том числе и религии, *«как если бы Бога не было»*. Социология руководствуется принципом, который Э. Дюркгейм сформулировал следующим образом: социальные феномены должны получить объяснение в социальных категориях.

Методы социологии религии

Социолог использует для анализа религии те же методы, которые применяет в исследовании социальных явлений вообще: опрос и статистический анализ; наблюдение и эксперимент; кросс-культурный сравнительный анализ; анализ письменных источников, исторических документов, контент-анализ.

Одним из важнейших является *метод опроса* — либо в виде стандартизированного интервью, когда вопросы задает интервьюер, либо в форме письменного заполнения анкеты респондентом. Респондентам задаются вопросы об их религиозной принадлежности, о том, как часто они посещают церковь, молятся, в какой мере знают вероучение, как относятся к отдельным его моментам, например верят ли в жизнь после смерти, в существование дьявола и т.д., т.е. вопросы, которые позволяют судить о характере и интенсивности религиозности.

Опросный метод полезен в установлении корреляций между теми или иными специфическими чертами религиозности и определенными социальными установками и характеристиками. Для установления более глубоких причинных связей он нуждается в дополнении данными, полученными с помощью *статистического анализа*, наблюдения, эксперимента. Весьма существенное значение имеет интерпретация полученных в результате опроса данных.

Наблюдение может быть *стандартизированным*, когда социолог располагает определенной программой исследования и осуществляет по определенной процедуре фиксацию выделенных им показателей; *включенным*, когда исследователь живет или работает в среде тех, кого он изучает (этот метод использовался, в частности, в последнее время социологами, изучавшими новые религиозные движения); *скрытым* или *открытым*, если наблюдаемые доверяют новому члену группы. Этот метод имеет очевидные преимущества хотя бы потому, что дает возможность выявить такие обстоятельства, которые могут быть обнаружены только при условии участия в наблюдаемых действиях. Можно сопоставить то, что говорят исследователю верующие, с тем, что они делают. С помощью наблюдения можно получить достаточно точные и глубокие данные. Однако этот метод требует высокой квалификации наблюдателя, его умения обобщать, устанавливать по возможности объективно то, что имеет существенное значение, отсеивая второстепенное (преодолевая при этом собственные, подчас неосознаваемые предубеждения).

Включенное наблюдение почти исчерпывает возможность для социолога религии в какой-то мере контролировать исследуемые обстоятельства.

Метод экспериментирования, применяемый в других областях социологического исследования, в социологическом изучении религии почти не применялся по той причине, что религия затрагивает глубокие, сокровенные чувства личности, которые по этическим мотивам не должны становиться объектом манипулирования в каких бы то ни было целях. Правда, в некоторых ситуациях по тем или иным причинам индивиды согласны на проведение эксперимента и его проведение не сопряжено с этическими проблемами — например, демонстрация необычных особенностей (экстрасенс, целитель, шаман) или внедрение программ религиозного обучения с точки зрения эффективности предлагаемых моделей.

Кросс-культурный анализ заключается в сравнении религиозных феноменов, бытующих в разных культурных условиях. Вебер сравнивает понятие спасения, как оно трактуется в буддизме или христианстве, соотнося его содержание не только с вероучением, но и с определяющей соответствующее понимание спасения специфической для данной религии культурой.

Анализ исторических данных, письменных источников, документов был с успехом использован в разработке типологии религиозных организаций, исследовании этапов эволюции религии в истории общества, влияния протестантизма на развитие капитализма и т.д.

Достаточно полезным является метод анализа содержания текстов разного рода, **контент-анализ** (от англ. *content* — содержание), например текстов проповедей, характерных для какого-то отдельного проповедника или религиозной организации. Это может быть анализ популярной религиозной литературы или церковных официальных документов. При этом в зависимости от целей исследования фиксируется либо наличие в тексте определенного элемента (например, темы социального неравенства в официальном документе, излагающем социальное учение церкви), либо не просто наличие, а частота встречаемости того или иного элемента содержания анализируемого текста (например, частота ссылок на церковные авторитеты в исследовании религиозного влияния в СМИ).

В.В. Розанов предлагает воспользоваться таким методом, чтобы выяснить, что преобладает в христианстве — «свет» (радостное, светлое, «лепота», праздничные сюжеты мира и священной истории, какими предстают библейские сюжеты у художников Возрождения) или «темнота» — восприятие жизни как бесконечной скор-

би, неодолимого греха, где плач и рыдание, пугающий строгостью и суровостью лик Спаса в его византийских изображениях, т.е. понимание христианского взгляда на жизнь в духе реформаторов — Кальвина и Лютера, у христианских аскетов, в сектантских движениях, осуждающих мирские радости:

«Чтобы решить спор, кто прав, и в свете ли и сиянии мы, или в темноте и плаче, то есть решить в сущности тысячелетний спор и всеобщее недоумение, мне приходила такая мысль. Взять бесконечный лист бумаги, на которой отпечатываются 50 тысяч экземпляров газетного листа. Но пусть бумага эта будет разлинована в мельчайшие квадратiki, каждый в букву величиной. На эту ленту наносим Евангелие по букве в квадратике. Теперь, обведя красной чертой события определенного цикла, мы получим, так сказать, относительность темных и светлых мест, плачущих и радующихся. Едва мы это сделаем, как почувствуем, до чего безосновательно было Renaissance и верно — византийство, Лютер и, наконец, будто бы «фанатизм» и «темнота» наших и сектантов разных наименований»¹.

Таким образом, социолог располагает разнообразными и взаимодополняющими методами, позволяющими исследовать религию как элемент социальной реальности.

Возникновение и развитие социологии религии

Социология религии начинает формироваться как научная дисциплина с середины XIX в. Своим возникновением она во многом обязана тем процессам в европейском обществе, начало которым положила эпоха Просвещения и антифеодальных буржуазных революций. Одним из важнейших источников социологии религии была социально-философская критика феодальных общественных отношений и церкви как социального института, в особенности — со стороны французских философов XVIII в.

Религия и гражданское общество. Европейское средневековье и начало нового времени полны многообразных конфликтов на религиозной почве. Реформация привнесла в столкновения на религиозной основе такую остроту, что для достижения хотя бы относительного мира и спокойствия в обществе оказалось необходимым разграничить сферы влияния церкви и государства, изыскать средства противодействия религиозной нетерпимости и фанатизму. Социальные теоретики этого времени Гоббс, Локк, Юм отнюдь

¹ Розанов В.В. В темных религиозных лучах. Собр. соч. М., 1994. С. 153.

не видели в религии той силы, которая по самой своей природе безусловно благотворна для единства общества, несет с собой умиротворение, стабильность. Напротив, Гоббс в своих трудах анализирует опасные для общества, разрушительные силы, заключенные в религии, ссылаясь на свидетельства из истории христианства. Идеологи поднимающегося к власти «третьего сословия» видели в господстве католической церкви опору феодальной системы сословных привилегий. Радикальная критика религии этого времени в лице французских просветителей (Гольбах, Дидро) призвала упразднить религию и поставить на ее место разум и мораль «естественного человека». Более умеренное в критике религии направление Просвещения признавало социальную полезность религии, учитывая, что общество нуждается в поддержании нормативной системы, что обществу нужны не только хорошие законы, но и законопослушность граждан.

Проблема заключалась в том, что официальная религия в событиях европейской истории Нового времени была скорее источником споров и социальных конфликтов, нежели гарантом мира и безопасности. Нужно было, следовательно, найти для религии такое место в обществе и определить такие условия ее деятельности, при которых она не представляла бы угрозу социальному порядку. Для этого нужно было выработать нерелигиозный взгляд на религию, увидеть в ней часть общественной жизни, регулируемой людьми, а не Божьим установлением.

Локк усмотрел возможность совместить исповедание гражданами религиозной веры с поддержанием стабильности и гражданского мира, «приватизировав» религию, т.е. отделив ее от государства, признав исповедания той или иной веры «частным делом», одним из прав и свобод человека. Государство охраняет имущество граждан и условия для его преумножения, не вмешиваясь в их личную жизнь. Церковь — сугубо добровольное объединение, которое создается людьми, объединяющимися для совместного почитания Бога, в существование которого они верят.

Другой вариант решения этой проблемы предложил Ж.-Ж. Руссо в работе «Об общественном договоре» (1762), выразив взгляд на религию как на интегрирующий общество фактор: *«Государству важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставляла бы его любить свои обязанности»*. Правда, Руссо имеет в виду не существующие «исторические» религии, которые сеют рознь и разделение между людьми, а «гражданскую религию»: *«здесь дело идет не о религиозных догматах в собственном смысле, но о чув-*

стве общественности, без которого невозможно быть ни хорошим гражданином, ни верным подданным»¹. Догматы этой гражданской религии просты и немногочисленны, это триада деизма: вера в существование Бога, бессмертие и добродетель, утверждающая «святость общественного договора и законов». Тот, кто не принимает эти догматы, должен быть исключен из общества не как безбожник, «нечестивый», а как «человек противообщественный, неспособный искренно любить законы». Поиски нового понимания религии и ее места в обществе привели к необходимости подвергнуть критическому анализу все сложившиеся религиозные традиции и саму религиозную картину мира.

Критика религии, получившая мощное развитие в XVIII—XIX вв., была связана с пробуждением интереса к вопросам о социальной обусловленности религии и ее роли в жизни общества. Религия выделяется из совокупности общественных институтов как институт особого рода — *сакральный*, прерогативой которого в обществе является *духовная власть*, по отношению к которому все остальные общественные реалии рассматриваются как *мирские, светские*. «Град Божий» и «град земной», церковь и государство, клирики и миряне, сложившаяся к исходу Средних веков христианская религиозная культура и бурно развивающаяся начиная с эпохи Возрождения светская культура сосуществуют в европейском обществе. Это сосуществование отмечено острыми конфликтами в разных областях общественной жизни на протяжении всей истории Нового времени. Одной из важнейших характеристик этой истории является процесс *секуляризации* — постепенного, но неуклонного роста влияния в обществе светской культуры, науки, разума, десакрализации всех сфер жизни.

Идеология Просвещения рассматривала человека прежде всего как «человека разумного». «Просвещенный» человек способен, полагаясь на собственный разум, на науку, устроить свою жизнь на разумных и справедливых началах. Перед ним открывается перспектива безграничного прогресса, ведущего в «царство разума». При этом возникает вопрос о том, как следует разумному индивиду относиться к поклонению Богу или богам, как правильно оценить существующие традиционные формы веры и их реальное значение в его жизни, в жизни общества. Свободный от традиций и предвзятости объективный взгляд на религию в ее социальном аспекте возникает в условиях, когда само общество начинает изме-

¹ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Начала политического права. М., 1906. С. 204—205.

няться, когда в процессе социальных изменений, происходящих в европейском обществе в Новое время и эпоху Реформации, сами перемены в обществе ставят под вопрос представления о его «богоустановленности», о священности, незыблемости устоев существующего в нем порядка.

Одним из мыслителей Нового времени, которые обосновали возможность рассматривать религию не религиозно, не теологически, т.е. исходя не из догматических посылок, а с позиций разума, в рамках философии религии, был И. Кант (1724—1804). Разум обладает более сильными аргументами, чем те, которыми располагают церковные доктрины и священные писания. Просвещенный человек должен жить собственным умом, освободившись от сковывающих разум догм, неоправданных запретов и робости перед авторитетами — политическими или религиозными. Философское рассмотрение религии «в пределах только разума» призвано не опровергнуть религию, а извлечь рациональное содержание из религиозных представлений и мифов. Разумно живущему и действующему человеку нужна «разумная религия». Вместе с разумным государством и правовым порядком разумная религия поможет человеку вести добродетельную жизнь, быть толерантным, преодолеть догматизм и фанатизм, покончить с конфессиональным диктатом в вопросах веры, нетерпимостью. Разумная, истинная религия есть «моральная религия». В отличие от «исторических» религий, которые обременены грузом искажающих ее случайных наслоений, истинная религия основывается на разуме как основе морального поведения, помогает человеку осознать свои обязанности по отношению к самому себе и к другим как долг, как «категорический императив». Он должен воспринимать его как нечто безусловное, как божественную заповедь: какими бы ни были обстоятельства, уклонение от выполнения морального долга не может быть ничем оправдано.

Просветительская критика религии в лице Канта утверждает самостоятельность человека и человеческого разума, реформирующего «историческую» религию, чтобы придать ей разумный вид. При этом признается социальная полезность разумной, или естественной, религии для поддержания морального порядка в обществе. Религия начинает, таким образом, рассматриваться функционально, с точки зрения приносимой ею пользы или причиняемого ею вреда.

Социокультурные предпосылки. Социальная динамика западно-европейского типа была сопряжена с возрастающей сложнос-

тью и дифференциацией общественных институтов, сегментацией общества, нарастающим плюрализмом. В этой связи возникает вопрос о месте религии в ряду таких ставших автономными областей, как экономика, семья, образование, политика и т.д. После потрясений, вызванных Французской революцией XVIII в. и обнажившихся уже в 30—40-х гг. XIX в. в ходе индустриализации классовых антагонизмов, остро встал вопрос о социальных функциях религии, ее роли перед лицом революционных преобразований и в поддержании связей, обеспечивающих стабильность общества, способствующих его интеграции.

Особую остроту приобрел вопрос об отношении религии к науке, которую просветители рассматривали как движущую силу развития общества. По мнению О. Конта, наука — та решающая сила, в корне меняющая основы социальной жизни людей, развитие которой знаменует наступление новой, приходящей на смену религиозной, «позитивной» формы жизнедеятельности социума. Борьба между наукой и религией, начало которой связано с именами Коперника и Галилея, рождением научной картины мироздания, достигла кульминации в середине XIX в. в схватке сторонников и клерикальных противников дарвиновской эволюционной теории.

Радикальные критики (Фейербах, Маркс) представляли религию как тормоз на пути развития научного познания и силу, противодействующую социальному прогрессу. Напротив, романтическая реакция на просветительский рационализм была апологией религии как возрождающей общество силы.

В России критика религии была направлена против официального православия как опоры существующего строя, самодержавия и крепостного рабства (Радищев, Белинский). Славянофилы связывали будущее России с православием.

На подступах к социологии религии: Конт и Спенсер. В отличие от умозрительных и идеологически мотивированных интерпретаций религии социология вместе с другими науками о религии обращается к непредвзятому, опирающемуся на факты исследованию религиозного поведения людей, стремясь раскрыть роль религии в их жизни. Первые шаги в этом направлении были сделаны **О. Контом** (1798—1857). Он считал, что социальную жизнь следует исследовать с помощью индуктивных методов познания, успешно используемых естественными науками, полагая, что таким образом можно создать науку об обществе — социологию. С помощью социологии Конт надеялся найти пути преодоления кризисных явлений в европейском обществе, вызванных потрясениями Фран-

цузской революции, средства, обеспечивающие стабильность и развитие общества в «нормальном» русле. Вследствие этого возник вопрос: что составляет основу социального порядка, и в этой связи — какова социальная роль религии?

Учение Конта о социальной динамике содержит эволюционную модель общества, построенную с помощью понятий, почерпнутых из истории религии. Это учение о прогрессе общества, которое проходит три стадии, соответствующие периодам жизни человека — детству, юности и зрелости. *Первая* стадия — «теологическая»; на этой стадии человек тщетно пытается достичь «безусловного познания внутренней сущности» явлений и причин их возникновения. Объяснение строится по принципу аналогии: вещи и действующие силы наделяются человеческими свойствами, например волей. На этой стадии религиозное сознание представлено тремя типами: фетишистским, политеистическим и монотеистическим; последний тип знаменует собой уже разложение теологического мышления и переход к спекулятивному умозрению, которое доминирует на *второй* — «метафизической» стадии. На этой стадии господствуют абстрактные понятия, божества уступают место «сущностям», отвлеченным или персонифицированным абстракциям. На *третьей* — «позитивной» стадии человек стремится познать не «конечные причины», недоступные наблюдению, а эмпирически фиксируемые связи между явлениями, выделяя повторяющиеся в качестве закономерных. На этой стадии руководящая роль в обществе переходит к людям науки. В учении Конта для науки о религии важны два момента:

1) религия, по крайней мере на первой стадии, представляется как неотъемлемый и весьма важный элемент общества (хотя в ходе развития общества религия в конечном счете уступает место науке). Это способствовало развитию теории секуляризации — представления о том, что в своем развитии человеческое общество в конце концов перестает нуждаться в религии, общественная жизнь начинает строиться на рациональной основе, ее определяющей силой становится наука;

2) каждая историческая стадия связана с определенными социальными структурами, властными отношениями. Господству теологических идей, которое охватывает человеческую историю от ее начала до XIII в., соответствует доминирующая роль в обществе духовенства и военных, на метафизической стадии — бюрократии, юристов, т.е. классов, по преимуществу непродуктивных с точки зрения позитивизма.

Последней исторической формой теологического порядка вещей был, согласно Конту, соответствующий христианскому монотеизму «католический и феодальный режим». Если на протяжении почти всей истории религиозные верования служили связующей силой, основой социального порядка, то из-за неизбежного упадка религии возникает угроза распада социальных связей. Нужны новые опоры для социального здания. На «позитивной» стадии, утверждающейся в XIX в., в обществе ведущую роль начинают играть инженеры, ученые. Задачей объединения общества теперь, когда религия приходит в упадок, становится позитивный синтез научного знания, которого добивается социология, чтобы связать воедино идеи порядка и прогресса. Впоследствии Конт, разочаровавшись в надежде на разумную организацию общества посредством просвещения умов, приходит к выводу о необходимости «второго теологического синтеза» как духовной опоры социальных связей. Он предлагает вместо «позитивной религии» — культ человечества как единого «Великого существа», огромного социального организма. Верховным жрецом этой религии должен стать социолог, лучше других знающий механизмы социальной жизни и потому способный руководить обществом.

Конт еще не создал социологию религии как научную дисциплину, но подготовил почву для ее возникновения, заронив мысль о том, что религия — по крайней мере в традиционном обществе — является частью его социальной структуры и способна выполнять в обществе определенные, в том числе позитивные, функции.

Идея органического единства социальной системы и ее эволюционного прогресса была центральной в социологии Г. Спенсера (1820—1903), властителя дум европейского общества второй половины XIX столетия. Спенсер полагал, что эволюция ведет к утверждению промышленного типа устройства общества, торжеству принципов индивидуализма и утилитаризма. Вполне в духе этих принципов социальная мысль в Англии рассматривала религию не как основу социального порядка и не как главную преграду на пути социального прогресса. С точки зрения утилитарного индивидуализма гораздо более важными регуляторами жизни общества, чем религия, являются рынок и политическая деятельность. Если уж о религии и идет речь, то как об одной из наиболее распространенных и утонченных культурных привычек, специфической деятельности, не имеющей большого значения и самой по себе довольно безобидной. Социология религии, если таковая во-

обще имеет место, должна заключаться в выявлении условий и предпосылок успеха или неудач в деятельности государственной церкви Англии.

Свойственный Спенсеру взгляд на религию был воспринят социальным реформатором Р. Тауни, который оспаривал веберовский тезис о роли протестантской этики в развитии капитализма и полагал, что протестантизм скорее мог быть результатом, нежели причиной промышленной революции. Влияние Спенсера объяснялось тем, что он воспринимался как пророк новой религии, оправдывающей свободу частного предпринимательства и прославляющей XIX в. как новую эру, когда человек с помощью науки нашел наконец правильный путь. Он был тем английским философом Викторианской эпохи, который помог ей обрести метафизическое и моральное обоснование и уверенность. Спенсер способствовал определению действительного места религии в промышленном обществе с развитыми рыночными отношениями и конкурентной борьбой, ее роли в качестве инструмента социального контроля.

Основоположники социологии религии: Дюркгейм, Маркс, Вебер, Малиновский. Э. Дюркгейм (1858—1917), французский философ и социолог, главная работа которого — «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912), по праву считается одним из основоположников социологии религии.

Дюркгейм стремился открыть главное, что присуще всем религиям, что делает религию религией. Главной задачей изучения социальных явлений и религии в качестве «социального факта» Дюркгейм считал изучение их функций. Для него важно было также найти простейшие структуры, «первокирпичики», из которых строится религия в ее многообразных вариантах и которые дают ей возможность выполнять в обществе некую важную для его существования функцию. Если религия существует во всех известных нам обществах, то это значит, по мнению Дюркгейма, что она не может быть простой иллюзией, заблуждением.

В книге «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейм представил результаты исследования трех взаимосвязанных тем разного уровня: общая теория общества, в которой религия представлена как фактор, обеспечивающий «солидарность» — интеграцию общества; теория религии как социокультурного феномена, в основу определения которого положена дихотомия священного и профанного, и наконец, теория тотемизма, отвечавшая уров-

ню знаний, которым располагала к тому времени этнология. Во многом специальные разработки Дюркгейма устарели, особенно трактовка тотемизма. Но чрезвычайно плодотворным для социологической теории оказалось определение структуры и функций религии в обществе.

Дюркгейм, исходя из того что религия встречается во всех известных нам обществах и в этом смысле представляет собой универсальный социальный феномен, предположил, что она выполняет в обществе некую необходимую для его существования функцию. И если это так, то социологический анализ религии существенно важен не только для понимания самой религии, но и для построения теории общества в целом. Социологию религии, согласно Дюркгейму, интересуют не отличия одной религии от другой, а прежде всего — общие для них черты, присущие всем религиям структурно-функциональные характеристики. При этом обнаруживается, что содержание религиозных верований может быть разным в разных обществах и меняться в ходе истории, но за религией сохраняются функции, которые поддерживают социальные связи между людьми в обществах разного типа.

С этой точки зрения на религию для социолога, по мнению Дюркгейма, оценка религий в категориях истины и заблуждения бессмысленна: *не существует религий, которые были бы ложными, все они истинны на свой собственный лад*. Полагая, что все существующие элементы религиозного мышления и поведения могут быть обнаружены (по крайней мере в зародыше) в наиболее примитивных религиях, Дюркгейм обратился к изучению тотемистических верований австралийских аборигенов, усматривая в тотемизме религию в ее «наиболее элементарной форме». Ее анализ оказался в социологии Дюркгейма ключевым в объяснении того, как возможно общество, что заставляет людей поддерживать необходимый нормативный порядок и как он вырабатывается. Дюркгейм исходит из того, что общество есть нечто большее, чем сумма индивидов, его составляющих. Существуют «коллективные представления», «надындивидуальные» образования, такие, как язык и религия. Главная идея Дюркгейма: индивид — производное от общества, а не наоборот.

Исторически первичны коллективистские общества, которым присуща «механическая солидарность». Люди нужны здесь друг другу главным образом потому, что вместе они сильнее, чем поодиночке. В таких обществах взаимопонимание и доверие между индивидами держатся на их сходстве: жизнь управляется предписа-

ниями и запретами, которые навязываются индивиду группой и которым он повинуетсЯ как высшей силе, символически представленной в тотеме. Эта сила есть не что иное, как власть общества, отторжение от которого равнозначно для индивида смерти. Быть частью такого целого — значит «быть как все».

В работе «Об общественном разделении труда» (1893) Дюркгейм анализирует последствия возрастающего плюрализма и социальной дифференциации в ходе исторического развития общества. В обществах современного типа складывается «*органическая солидарность*»: вместе живут разные и именно потому нужные друг другу люди, которые должны находить способы уживаться, несмотря на свои различия. В обществе такого типа, к которому относятся сегодня развитые страны мира, единство создается, в принципе, через уникальность каждого, а не единообразие. При этом расширяются границы допускаемых законом и моралью (терпимых обществом) отклонений от принятого в качестве нормы образца. Плюрализм (экономических интересов, политических программ, мировоззрений и верований) не только способствует сдвигу в сторону веротерпимости и толерантности в цивилизованных обществах, но со все большей очевидностью лишает почвы господствовавший на протяжении более двух тысячелетий монотеизм (в иудео-христианской традиции и в исламе) в качестве фактора, обеспечивающего социальную солидарность.

К. Маркс (1818–1883). Особенности развития социальной науки в Германии в XIX — начале XX в. были связаны с доминированием в общественной жизни политических интересов. Религия привлекала внимание в первую очередь как идеологический компонент политической борьбы, в контексте социального конфликта, а не в качестве фактора социальной солидарности. Если общество представляет собой «превратный мир» и задача заключается в том, чтобы его изменить, то сама по себе критика господствующих в этом обществе идей, включая критику религии, полагал К. Маркс, эту задачу не решает. Не религия порождает этот мир, наоборот — она сама является порождением «мира человека» — общества, построенного на имущественном неравенстве и социальной несправедливости: религия — «сердце бессердечного мира». Маркс рассматривал религию наряду с политикой, правом, моралью, искусством как «надстроечное» образование, включенное в систему общественных отношений и определяемое в первую очередь «базисными», экономическими отношениями. Ключевым в марксистском понимании религии является понятие «отчуждения». Рели-

гиозное отчуждение сопутствует отчуждению социальному: как при капиталистическом производстве над человеком господствует продукт его собственных рук, так «в религии над человеком господствует продукт его собственной головы». Религиозное отчуждение, «*священный образ человеческого самоотчуждения*» — лишь эпифеномен «*самоотчуждения в его несвященных образах*». Обещая награду за тяготы земной жизни в загробном мире, религия учит смиряться с существующими жизненными условиями, социальной несправедливостью. В этом смысле она — «опиум для народа». Но социальная несправедливость не упраздняется запрещением религии. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть глупость, если оно не означает требования отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях. Критику «неба» Маркс превращает в критику «земли», т.е. критику религии — в критику той системы общественных отношений, которая нуждается в иллюзиях, идеологии как «превратном сознании». Дело не в том, что религиозные идеалы и ценности являются ошибочными, вымышленными. В религии заключена «человеческая основа», человеческая действительность, выраженная как «божественная», в отчужденной от самого человека форме, претворенная в фантастическую действительность.

Критика религии Марксом завершается не атеизмом — «отрицанием веры в Бога», не «требованием отказа от иллюзий», а «требованием отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях». В контексте той концепции социальной природы и функций религии, которую обосновывает Маркс, бессмысленна не только насильственная борьба против религии, но и атеизм, понимаемый как отрицание Бога во имя утверждения человека.

«Критика религии завершается учением, что человек — высшее существо для человека, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработленным, неправым, презренным существом»¹.

Маркс способствовал развитию функционального подхода к анализу религии как социального института, внешним и принудительным образом воздействующего на людей. Одна из отличительных особенностей теории Маркса — представление об исторической природе религии как порождении преходящих социальных условий, в основе которых — присвоение чужого труда,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. I. С. 422.

социальное неравенство, отношения господства и подчинения. В обществе, разделенном классовым антагонизмом, религия выполняет идеологическую функцию, оправдывая существующие социальные порядки как богоустановленные или осуждая их как противные воле Божьей. Религия может питать социальный конформизм или, напротив, стимулировать социальный протест, способствуя зарождению и распространению массовых движений. Главной движущей силой социальных перемен в прошлом на протяжении долгого времени были религиозные движения. Раннее христианство было революционным движением низов римского общества. Впоследствии на протяжении двухтысячелетней своей истории, после того как в Римской империи оно стало государственной религией, а доминирующей моделью государственно-церковных отношений стал «союз алтаря и трона», социальные принципы христианства оправдывали социальное неравенство и учили мириться с ним, обещая, что страдания в этом мире будут вознаграждены в будущей жизни, где праведники обретут «Царство Божье». Когда интересы господствующего меньшинства обеспечиваются за счет большинства, только иррациональные верования, которые не могут быть рационально обоснованы и не подлежат проверке, которые заданы извне в качестве сакральных, способны поддерживать социальный порядок, обеспечивать интеграцию общества в интересах господствующих классов.

М. Вебер (1864—1920) в работах по социологии религии изучал взаимодействие религиозных верований с поведением человека в различных областях жизни и в различных культурах («Протестантская этика и дух капитализма», 1905; «Хозяйственная этика мировых религий», 1916—1919; «Собрание сочинений по социологии религии в 3 томах», 1920—1921).

Интерес Вебера в изучении многообразной человеческой действительности, истории и культуры сосредоточен на объяснении человеческого поведения как осмысленной деятельности. Поведение, направленное на достижение той или иной цели или соотносимое с ценностью (например, верность обязательству), Вебер называл *рациональным*. Соотнесение с ценностями всегда осуществляется в ситуации выбора. Живое существо, по словам Вебера, не может не чувствовать в себе противоречивых побуждений, вступающих в борьбу между собой ценностей. Этический «политеизм ценностей», по выражению Вебера, сопряжен с тем, что мы, выбирая, всегда чем-то жертвуем (например, любовью ради карьеры).

Цель науки — описывая и объясняя реальность, устанавливая истину; для историка — реальную и, следовательно, индивидуальную картину событий; для социолога, интерес которого направлен на типическое в социальном действии, задача заключается в прослеживании устойчивой связи и регулярности в человеческом поведении. В обоих случаях ученый выбирает для решения своей задачи ту или иную *точку зрения*, позволяющую видеть связь интересующих его аспектов реальности (это могут быть отдельные события или такие феномены, как религия, власть, деньги и т.д.), и соотносит изучаемые явления с теми ценностями, в которых выражаются культурные запросы и интересы данного общества. Для ученого *соотнесение с ценностями* не означает вынесения ценностных суждений по отношению к изучаемым явлениям и не предполагает признания абсолютных и безусловных ценностей. Оно означает только выбор той точки зрения, которая определяет направление поиска причинных связей, позволяющих объяснить изучаемые явления и понять смысл, придаваемый субъектами действия своему поведению.

Предположение о рациональном характере социального действия связано у Вебера с понятием *идеальных типов*. Идеальный тип — не воспроизведение того или иного конкретного явления, а обобщенная модель социального поведения, базирующегося на определенных целях и ценностях и представлениях о возможных последствиях. Такие понятия социологии религии Вебера, как *аскетизм, мистика, магия, церковь, секта* и др., в качестве идеальных типов нужны для того, чтобы соизмерять и сравнивать с ними то или иное изучаемое явление с точки зрения близости или отдаленности его от идеального типа. Выделение идеальных типов положено Вебером в основу изучения религий, экономических отношений и отношений власти. Вебер настаивает, что идеальные типы не должны смешиваться не только с самими реальными явлениями, но и с их оценкой. Научное объяснение, по Веберу, *объективно*, оно обязывает ученого к «воздержанию от оценки» изучаемых им явлений. Не дело науки обосновывать или опровергать ценность тех или иных культурных феноменов — она лишь объясняет и учит их понимать. Вопрос, каким ценностям служить, адресован не науке и не ученому. Даже признание важности результатов научной работы и ценности науки недоказуемо средствами самой науки. Можно только указать на ее конечный смысл, — утверждает Вебер, — а затем уже дело каждого отклонить или принять, в зависимости от собственной конечной жизненной установ-

ки, предложенное решение [4, с. 730]. Дело социальной науки, как ее понимает Вебер, заключается именно в том, чтобы выявить важнейшие типы смыслов — выбираемых людьми жизненных установок, способов *рационализации* человеческого поведения и определяемых ими направлений культурно-исторической жизни человечества во всем ее многообразии. Таким образом, можно объяснить и понять, почему, например, в одних культурах возникает наука, а в других нет, почему капитализм начинает развиваться в западно-европейском обществе, а имевшиеся предпосылки для его развития в Китае и Индии, например, не были реализованы. В работе «Протестантская этика и дух капитализма» Вебер на примере протестантизма показал, «какое вообще значение могут иметь идеи в истории», каким образом религиозные движения через институализацию берущих в них начало ценностей могут стать стимулом социальных изменений, в данном случае — развития общества современного индустриального типа. Изучая религиозный компонент идеологии промышленного капитализма, Вебер обратил внимание на то, что лютеранство сделало важный шаг, уничтожив примат аскетического долга над мирскими обязанностями. Но только кальвинизм и пуританство покончили с остатками традиционализма в толковании «мирского призвания» и создали религиозную основу капиталистической психологии и идеологии. Решающее значение Вебер придавал кальвинистскому *учению о предопределении*, согласно которому Бог по непостижимым для людей соображениям избрал одних к вечной жизни, а других проклял и осудил. Он сделал это не за грехи или заслуги людей, а только потому, что так он захотел. Каждый христианин в одиночку идет по предназначенному ему пути навстречу своему спасению или гибели, помочь не может ничто — ни крещение и исповедь, ни проповедник и церковь. Кальвинизм, по словам Вебера, уничтожил все надежды на *магические* средства спасения, окончательно *расколов* мир. В этом мире нельзя приобрести избранность, обеспечить вечное блаженство даже самыми богоугодными делами, но с их помощью, в неустанной работе во славу Божию можно освободиться от страха и сомнения в своей избранности. Вся земная деятельность должна выражать стремление «рукотворного» к совершенству, которое угодно Богу. Каждый день верующий должен вести себя так, чтобы он мог сказать себе: «Я делаю угодное Богу, следовательно — я избран». Кальвинисты ощущали себя монахами, остающимися в миру, их «святые» здесь несли свое служение Богу. Учение об испытании избранности посредством работы и

выполнения профессиональных обязанностей как призвания отвечало потребностям капиталистического развития. Экономический успех становился серьезным знаком избранности и особого предназначения. «Дух капитализма» находил свое религиозное выражение в «духе протестантизма», его этосе. Пуританская этика осуждала роскошь и праздность. Исключая гедонистические попползновения, религиозно-аскетическая установка направляла все жизненные силы и энергию в русло трудовой профессиональной деятельности, культивировала трудовую этику, утверждавшую угодные Богу качества: добросовестность и обязательность, расчетливость, рациональное поведение, основанное на отношении к профессии как призванию. Дело, к которому христианин призван Богом, должно быть сделано наилучшим образом. Он должен самостоятельно определить, в чем состоит его призвание и как оно должно быть реализовано.

Вебер предостерегал от «доктринерского» понимания его концепции. Он вовсе не утверждал, что для развития капитализма нужен протестантизм. Хозяйственная этика, та особая психология, которую предполагает промышленный капитализм, в Европе действительно была выработана в XVI—XVII вв. на основе протестантизма, но она может иметь и другую мотивацию (и притом — не обязательно религиозную). Он также указывал на то, что очень быстро, уже в XVII в., капитализм перестал нуждаться в «духе протестантизма», в религиозной мотивации вообще. Но это не отменяет того исторического факта, что религия в лице протестантизма была специфической причиной единственного в своем роде процесса развития западного общества с такой его отличительной чертой, как институализированная рациональность в виде капиталистической экономики и правовой системы, связанной с развитием бюрократии.

Изучение роли протестантизма в начавшемся процессе модернизации, развитии Запада по капиталистическому пути было для Вебера только частью анализа связи религиозных этических принципов с экономической деятельностью. Он предпринимает беспрецедентное по масштабам исследование, сравнивая влияние мировых религий не только на экономическую деятельность, но и на другие важнейшие сферы жизни общества — интеллектуальную, художественную, политическую и др. Анализируя восточные религии, Вебер приходит к выводу, что они обусловили иной по сравнению с западным тип развития таких стран, как Китай и Индия, культивируя иные базовые ценности, чем те, которые определяли

европейскую культуру Нового времени. Изучение религиозной мотивации социальной жизни для Вебера было важно не только потому, что давало возможность объяснить роль религии в историческом развитии. Оно подтверждало исходный принцип веберовского понимания общества, согласно которому все общественные институты, структуры, формы поведения регулируются смыслом, которым их наделяют люди. В своих социальных действиях люди следуют тем или иным образцам поведения («идеальным типам»). Решающие факторы социальной активности коренятся в ценностях, нормах, культуре. Рассматривая историческую динамику экономических отношений и отношений власти, Вебер обосновывает вывод о постепенном вытеснении традиционного типа общества современным, в котором поведение социальных субъектов определяется именно осознанными мотивами. Различая и сопоставляя возможные цели, на основе расчета избирая средства их достижения, взвешивая предполагаемые результаты деятельности, рациональное поведение не сводится только к расчету и стремлению к успеху или максимальной прибыли, если речь идет о хозяйственной деятельности, а руководствуется также определенными моральными императивами. Сравнивая мировые религии, Вебер выясняет характер и степень рационализации, допускаемой той или иной религиозной этикой. Он исходил из того, что степень рационализации обратно пропорциональна силе влияния магического элемента, присутствующего в большей или меньшей мере в каждой религии. Отправная точка истории человечества — мир во власти магических сил, ее завершение — «расколдованный мир», который в наше время находится в распоряжении человека. Это мир, в котором не только вещи, но и живые существа утратили магическое начало, харизму. «Расколдование мира» — это процесс, в ходе которого из соотношения «цель — средство» шаг за шагом устраняются элементы магических практик. Начало этого процесса Вебер видел в пророческом иудаизме с его отрицанием идолатрии, культов плодородия и пр. Переход от магического воззрения, еще не знавшего сколько-нибудь отчетливого разделения мира на посю- и потусторонний, к религии с трансцендентным Богом, действующим в истории, был первым актом религиозной рационализации мира. Этот шаг повлек за собой последующую дифференциацию различных типов религиозно-этического отношения к мирской жизни в поисках разрешения возникшей напряженности между «миром дольным» и «миром горним». Вебер выделил три типа религиозного отношения к «миру»: религии *приспособления к*

миру — конфуцианство и даосизм; религии *бегства от мира* — индуизм и буддизм; религии *овладения миром* — иудаизм и христианство. Та или иная религия представляет определенный идеальный тип отношения к миру, в каждой заключен соответствующий образ и стиль жизни, тип *рациональности*, задающий направление последующей рационализации как «картины мира», системы убеждений и культурных ценностей, так и социальной деятельности в ее разнообразных формах. Социальные последствия функционирования разных религий в разных социокультурных контекстах весьма различны. В рамках христианской традиции *непрития мира* складываются существенно различающиеся типы рационализации. Католицизм — лютеранство — кальвинизм предстают как ступени процесса рационализации религией социальной деятельности, процесса, ведущего к «расколдованию мира» и означающего самоотрицание иудео-христианского типа религиозности, его обмирщение — секуляризацию, замену религиозной картины мира научной, религиозной культуры — светской. Вебер видел в этом судьбу нашей эпохи. Он не считал правильным скрывать от себя самого и от других тот основной факт, что нам выпало жить в богочуждую, лишенную пророка эпоху, которую трагическим образом пронизывает внутренне присущая ей антиномия. Это эпоха двоевластия, непреодолимого напряжения между ценностными сферами науки и религии. Вопрос, каким ценностям следует служить, адресован Спасителю, но в расколдованном мире пророков и Спасителя больше нет: *«благоествованию больше не верят»* [3, с. 731]. Теперь, когда человеческая земная жизнь основана на самой себе и когда в науке она получает объяснение из нее самой (в том смысле, что наука не прибегает к ссылке на Бога для объяснения природных и общественных явлений), главным признаком действительно верующего, «позитивно-религиозного» человека Вебер считает достижение им того пункта, когда верующий вынужден совершить акт «принесения в жертву интеллекта». Потому что в жизни, основанной на себе самой, больше нет *Единого* — Бога монотеистических религий: жизнь, понимаемая из себя самой, знает только вечную борьбу богов — *«несовместимость наиболее принципиальных возможных жизненных позиций и непримиримость борьбы между ними»* [4, с. 730]. Из этого следует, что последний выбор за нами: благоествованию больше не верят, а наука не может ни обосновать, ни опровергнуть ценности.

«Какой человек отважится «научно опровергнуть» этику Нагорной проповеди, например, или заповедь «непротивления злу», или

притчу о человеке, подставляющем и левую, и правую щеку для удара? И тем не менее ясно, что здесь, если взглянуть на это с мирской точки зрения, проповедуется этика, требующая отказа от чувства собственного достоинства. Нужно выбирать между религиозным достоинством, которое дает эта этика, и мужским достоинством, этика которого проповедует нечто совсем иное: «Противься злу, иначе ты будешь нести свою долю ответственности, если оно победит». В зависимости от конечной установки индивида одна из этих этических позиций исходит от дьявола, другая от Бога» [4, с. 726].

Масштаб и качество самой личности определяет в таком случае преследуемую цель. Последний выбор за человеком, поскольку единого, общего для всех масштаба сегодня нет, а ведется «спор разных богов и демонов: точно так же, как эллин приносил жертву Афродите, затем Аполлону и прежде всего каждому из богов своего города, так это происходит и по сей день, только без одеяний и волшебства данного мифического образа действий... А этими богами и их борьбой правит судьба, но вовсе не «наука» [4, с. 726].

Сегодня «жертва интеллекта» приносится не столько юношей — пророку, верующим — церкви, сколько безответственности и бездумности — бегством от интеллекта, имитацией веры, обращением к суррогатам вместо истинных ценностей, поклонением маленьким пророкам (самозванцам, даже если они оплачиваются государством).

Это жертвоприношение совершают и те «современные интеллектуалы», которые «испытывают потребность обставить свою душу антикварными вещами, подлинность которых была бы гарантирована, и при этом вспоминают, что среди них была и религия; ее у них, конечно, нет, но они сооружают себе в качестве эрзаца своеобразную домашнюю часовню, украшенную для забавы иконами святых... Это или надувательство, или самообман... Судьба нашей эпохи с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией и прежде всего расколдованием мира заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных индивидуальных отношений» [4, с. 733, 734].

Веберу кажется сомнительным стремление возвысить достоинство чисто человеческих отношений и человеческой общности путем их религиозного истолкования. Тому, кто не имеет мужества принять судьбу нашей эпохи, Вебер советует: «Пусть лучше он молча, без публичной рекламы, которую создают ренегаты, тихо и просто вернется в широко и милостиво открытые объятия древних

церквей... подобное принесение в жертву интеллекта ради безусловной преданности религии есть все же нечто иное в нравственном отношении, чем попытка уклониться от обязанности быть интеллектуально добросовестным, когда, не имея мужества дать себе ясный отчет относительно конечной позиции, облегчают себе выполнение обязанности с помощью дряблого релятивизма...» [4, с. 734].

Жизненная позиция самого Вебера активна и нравственно ответственна. Одной тоской и ожиданием ничего не сделаешь, полагает он, нужно действовать по-иному, нужно обратиться к своей работе и соответствовать «требованию дня» — как человечески, так и профессионально. Он понимал, что никакая наука не может научить людей, как им жить. И все же самое большое его желание — постичь, как люди могли жить в столь отличных друг от друга обществах, посвящая себя различным видам деятельности, исповедуя различные веры, связывая свои надежды то с потусторонним, то с существующим миром, одержимые мыслями то о спасении, то о земном рае, — понять бесчисленные формы существования людей и то, что нужно, чтобы человек оставался человеком. Научное творчество Вебера позволило связать воедино микроанализ человеческого поведения, картину исторического развития человечества и интерпретацию современной эпохи.

Вебер во многом не был согласен с Марксом и в то же время многим ему обязан. Вебер исходил из того, что религия обладает мощным потенциалом воздействия на человеческую деятельность, и рассматривал ее прежде всего как фактор социального изменения. В значительной мере вся его концепция социального развития основана на двух понятиях — *харизмы* и *пророчества*. В отличие от Дюркгейма Вебера интересуют прежде всего мировые религии, т.е. те, которые имеют наибольшее число последователей и оказывают наибольшее влияние на ход истории. Вебер исследует вклад христианства в историю Запада, преобразование феодальной Европы в общество, олицетворявшее достижения современной культуры. Ему удалось органически связать конкретно-эмпирический и абстрактно-теоретический уровни социологического исследования с помощью сравнительно-исторического анализа. Он осуществил небывалое по масштабам исследование, охватившее практически весь мир. Вебер стремился, таким образом, обнаружить связанные с религией корни новой истории, современной западной культуры.

Второе важное направление исследований Вебера — анализ процесса «расколдования» мира, секуляризации, процесса благо-

даря которому из отношения «цель — средства» устраняются элементы магической практики, уступая место «целерациональным», ориентированным на успех средствам и действиям, направленным на подчинение мира человеку.

Каковы социальные последствия процесса упадка религии и подъема науки? Если в XIX и XX вв. упадок религии представлялся многим однозначно — как триумф человеческого разума, как благотворный итог просвещающего и освобождающего действия на человека и общество современной науки, то Вебер видел в этом процессе наряду с позитивными достижениями симптом духовного заболевания общества, вызванного гипертрофированной до чудовищных размеров «рациональностью»: технология и бюрократия подчиняют себе мир, колоссально сужая человеческий опыт, в связи с чем в сознании человека угасают величайшие страсти — поэтическая сила воображения, любовь к прекрасному, героические чувства, религиозный опыт, уступая место прагматическому расчету, заботе о комфорте, банальной тяге к «полезности».

Наконец, еще одна тема, разработанная Вебером совместно с Э. Трельчем, — дихотомия «церковь — секта», типология религиозных организаций. Анализируя деятельность религиозных сообществ в общесоциологических категориях, Вебер успешно применил в социологии религии различения бюрократических форм организации и типов господства. В целом тот понятийный аппарат, которым и сегодня пользуется социология религии, во многом разработан именно Вебером.

Работы Маркса, Дюркгейма и Вебера заложили основы и во многом определили главные направления развития социологии религии: религия и солидарность, интеграция общества (Дюркгейм); религия и конфликт (Маркс); религия и социальное изменение (Вебер). Существенный вклад в развитие функционального подхода в социологии религии внес Б. Малиновский (1884—1942). Его главная тема — религия как институт культуры, способствующий разрешению кризисных ситуаций.

Социология религии в России

В России социология религии еще не сложилась в виде теоретико-методологически и институционально закреплённой научной традиции, какая существует на Западе благодаря методологии, разработанной прежде всего Э. Дюркгеймом и М. Вебером в целях социологической концептуализации религиозного феномена. Лишь

в конце XX в. начали предприниматься попытки разработки социологии религии в качестве исследовательской и учебной дисциплины с учетом российской специфики. Это не значит, что религия выпала из поля зрения русской социальной мысли, — наоборот, с середины XIX в. религия неизменно относится к темам, наиболее активно обсуждаемым большинством направлений и школ. Это понятно, если учесть, что вопрос о социальной роли религии и ее месте в обществе оказался неразрывно связанным с идейной борьбой, центром которой была проблема осмысления особенностей исторического пути и судеб России.

В отечественной мысли вопрос о том, какую роль играет религия в жизни общества, ставился и обсуждался главным образом как вопрос о роли православия в общественной жизни России. Рассмотрение этого вопроса имело не столько теоретическое, сколько практически-политическое значение. Идейная атмосфера, в которой начиная с 40-х гг. XIX в. обсуждается вопрос о роли религии в обществе, в истории России, определяется прежде всего полемикой между славянофилами и западниками. Официальная идеология формулирует именно в это время свое кредо — «православие, самодержавие, народность».

Религия как фактор социокультурного развития оказывается в поле зрения русских мыслителей, пытающихся понять и объяснить причины расхождения исторических судеб России и Европы. И П.Я. Чаадаев, который стоит у истоков западничества, и старшие славянофилы при всех расхождениях между ними согласны с тем, что западный мир сформирован католицизмом, тогда как Россию «сделало» православие, и именно на этом основано коренное различие западно-европейской и российской цивилизаций. При этом различия между католицизмом и православием выявляются не в традиционно богословском ключе констатации догматических расхождений, а сопоставляются как два разных источника социокультурной интеграции, формирования основ жизнедеятельности, образа жизни, политического уклада, морали.

Существенные различия между западным и восточным христианством вождь славянофилов А.С. Хомяков ищет именно в социальном начале: он рассматривает религию как феномен, основанный на вере, которая не является и не может быть «частным делом»: природа религии общественна, так как вера — от соединяющего и единого Духа, она всегда есть «общее дело». Главное в религии для Хомякова — не религиозная этика и не религиозная организация, а церковность. Религиозная рационализация базируется не на убеж-

денности, достигнутой собственными усилиями индивидуального разума, и не на внешнем авторитете учения, которому индивидуальный разум подчиняется, а на опыте жизни в церкви. Единство в церкви — «начало соборности» — Хомяков противопоставляет «личной отдельности» западных исповеданий христианства, определивших своеобразие западных обществ, *«единство которых, совершенно условное, у протестантов состоит только в арифметическом итоге известного числа отдельных личностей, имеющих почти тождественные стремления и верования, а у римлян — только в стройности движений подданных полудуховного государства»*¹. Соборность как «Богочеловеческое единство» не совпадает с «общественностью», социальной солидарностью, поскольку социальность, рассматриваемая в этом аспекте, имеет чисто человеческую природу.

Дальнейшая разработка идеи соборности идет по линии акцентирования дихотомии «соборность и общественность». Ф.М. Достоевский формулирует смысл общественно-исторического призвания России, определяющего самобытность ее исторического пути и общечеловеческое значение, следующим образом: *«Церковь как общественный идеал»*, соборность как социальный принцип, противопоставленный двум одинаково гибельным крайностям — буржуазному индивидуализму и социалистическому коллективизму.

Вопрос о роли религии в общественной жизни ставится славянофилами иначе, нежели в развивающейся в это же время от Конта — к Дюркгейму и Веберу социологии религии: речь идет не о том, что религия определенным образом формирует индивидуальное сознание, подчиняя его авторитету «коллективных представлений» и организуя вокруг коллективного культа некую моральную общность (Э. Дюркгейм); и не о том, что религия рационализирует социальное поведение индивидов через посредство нравственного императива — системы этических предпочтений и правил оценки (М. Вебер); религия влияет на общество, являя ему непосредственно в опыте жизни в церкви идеальный принцип человеческого общения. При этом возможность осуществления этого принципа «в мире» не обусловлена никакими императивами, правилами или нормами, а зависит только от благодати Божией, от присутствия Духа Святого, который «веет где хочет». Реально поэтому социальная функция религии в свете идеи соборности определяется как противостояние «обмирщению церкви» и обеспечение «воцерковления мира».

¹ Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб., 1895. С. 124.

Но не религия вообще и не всякая религия, а только *истинная*, т.е. православие, является благотворной для народной и государственной жизни религией, способной поддерживать согласие и мир в обществе и хранить традиционные духовные ценности. Оставляя в стороне политические и идеологические (охранительные по отношению к существующему порядку) интенции этого «оценочного» (в веберовской терминологии) подхода, обратим внимание только на то, что разделение религий на истинные и ложные исключает возможность объективного научного анализа религии как социального феномена.

Чем благотворнее для общества «истинная религия», тем губительнее для него последствия ее искажения «ложными религиями». Н.Я. Данилевский утверждал, например, что католицизм, исказив христианскую истину, вверг Европу в гибельную анархию.

Идущий от славянофилов взгляд на религию не исключает критического отношения к реально существующему православию. Это критика, продиктованная неудовлетворенностью подчинением Церкви государству, слабостью ее влияния на жизнь общества, далекого от желанного идеала «Святой Руси». Но эта критика, подчас очень острая, направлена против отступления от идеала «истинной веры», уступок церкви мирским соблазнам, это критика, которая переводит «критику политики» в русло критики теологии.

Если славянофилы видели в православии спасительное для России начало, то западники, начиная с Чаадаева, — преимущественно наносящее ущерб ее развитию. Критика религии была для западников инструментом социальной критики, критики крепостничества и самодержавия (Белинский, Герцен). При этом, однако, социалистический идеал западников несет в себе секуляризованный вариант идеи соборности, коллективизма, общинности, обращенный против клерикализма, критика которого смыкается нередко со славянофильской критикой официальной церковности. И те и другие критикуют государственно-бюрократическую регламентацию церковной жизни, утвердившуюся благодаря реформам Петра I.

Обратим, однако, внимание на следующее важное для понимания перспектив социологии религии в этих условиях обстоятельство: одна и та же религия в одних и тех ее проявлениях получала у славянофилов и западников прямо противоположную оценку! В русской общественной мысли складывается, таким образом, специфическая ситуация: взгляд на религию вырабатывается как выражение определенной социальной позиции, в качестве идеологе-

мы, а не научной концепции. Самая возможность возникновения социологии религии в России и интрига ее развития заключались, таким образом, в проблематичности перевода рассмотрения религии, включая вопрос о роли православия в отечественной истории, в русло объективного научного анализа. Религия должна была предстать в ином по сравнению с идеологическим дискурсе — не как объект апологии или критики, а как социальный факт, подлежащий исследованию в его социальной обусловленности, как один из институтов совместной жизни людей, в ряду других, делающих социальную жизнь возможной и влияющих на ее трансформации.

На почве христианского миропонимания идея соборности получает как мистические, так и рационалистические импликации. В социальной философии С. Франка она мыслится как органическая внутренняя форма общества; Л. Карсавин трансформирует ее в понятие «симфонической личности», близкое понятию «социальной группы». В той мере, в какой смысл соборности рационализируется, он утрачивает свою специфику единства, основанного на благодатной любви во Христе. В результате принцип соборности сливается с «органическими» теориями общества, отождествляется в почвеннических и социалистических идеологиях с общинностью или солидарностью, подменяется бытовым преданием, культурным стилем, психологическим строем, внешним порядком церковности и т.д. У Вяч. Иванова соборность получает свои определения как антитеза организации: это аскетический принцип и мирочувствие, противоположное как индивидуализму, так и коллективизму. С. Булгаков подчеркивает противоположность между солидарностью и христианской любовью, коллективизмом и соборностью, ставит вопрос о преображении, просвещении социального тела, контовского *Grand Etre*, благодатью Божией. П. Флоренский усиливает сакральные элементы в трактовке соборности, придавая решающее значение *agape* (братской любви) и *filia* (дружбе).

В России социология религии в русле этой религиозной традиции зарождается, таким образом, как «христианская социология». В той мере, в какой соборность противопоставляется «общинности», т.е. социальности в научном понимании, и ставится задача «возрастания» общинности в соборность, встает вопрос о путях и условиях сочетания мирских и «благодатных» начал в жизни общества, принцип которого задается девизом «монастырь в миру». Именно здесь обозначается проблемное поле этого варианта социологии религии.

Наиболее полно он был разработан П. Флоренским. В его трактовке общества культовый ритуал, священнодействие, таинство, а не мифы и догматы, и тем более не правила поведения, составляют ядро религии: все же остальное около культа *наслаивается*, служа вспомогательным моментом культа и получая самостоятельное значение только через некоторое в большей или меньшей степени «разрушение целостной религии». Социокультурная роль культа определяется тем, что человеческая деятельность, вне культа распадающаяся на относительно самостоятельные теоретическую (мировоззрение) и практическую (хозяйство), обретает целостность в деятельности литургической. Главная функция культа — *освящение* реальности. Речь идет также об изучении структуры символической реальности, которая структурируется по линиям категорий культа. Эта структура образуется элементарными религиозными символами, которые, будучи конкретными и зримыми, в то же время не связаны с единственной чувственной оболочкой и могут воплощаться в самых разных вещах. Так, крест является универсальной структурой, которая обнаруживается в строении и человека, и мира, и молитвы и т.д. Задача науки о религии — систематизация элементарных символов, образующих смыслоносные узлы (коды) реальности. В русле этих теоретизаций о структуре символа и символической реальности Флоренский подходит — хотя и с иных общетеоретических позиций — к проблематике, позднее оказавшейся в поле зрения структурализма и семиотики.

Развитие западнически ориентированной социальной мысли в России испытало влияние немецкой классической философии, включая Л. Фейербаха, а позднее — марксизма и позитивизма. В пореформенной России второй половины XIX — начала XX в. религия не выпадает из поля зрения основных направлений и школ развивающейся социологии. Так или иначе эта тема затрагивается в работах многих видных социологов той поры — от Лаврова и Чичерина до Ковалевского и Сорокина. Значимые работы в этой области за рубежом быстро рецензируются или переводятся (в том числе «Протестантская этика и дух капитализма» Вебера и «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейма). Однако обзор социологической литературы этого периода показывает ничтожно малый удельный вес публикаций, посвященных религии, по сравнению с исследованиями других социальных институтов — права, государства, морали, семьи, науки, образования. Религиозная проблематика, в том числе и ее социологический аспект, рассматривается в это время преимущественно либо в философских

работах, либо историками (В.О. Ключевский), либо в исследованиях отечественной культуры (П.Н. Миллюков), либо в политической публицистике (П. Струве). История социологии как эмпирической науки начинается позже, лишь в советский период.

Существо поставленной в начале XX в. русской историей национальной проблемы заключалось в выборе путей модернизации страны, определении ее движущих сил, массовой опоры. Русский вариант «социального христианства» предлагали С. Булгаков, Н. Бердяев, уповая на то, что базой российской модернизации сможет стать массовое христианское движение за демократические реформы. Это была попытка связать социальное обновление России с православной церковью, тоже требующей обновления, или «православной этикой», новым религиозным сознанием. Мотивировалось это тем представлением, что в России только религиозная вера способна «заразить массы», «проникнуть к сердцу народному». Ни Г.В. Плеханов, ни В.И. Ленин не смогли принять вызов, брошенный представителями «религиозного ренессанса» марксизму, и вступить в полемику по существу поставленной проблемы — революция и православная религия. Ленин «с порога» отменил саму мысль о том, что религия может рассматриваться как «комплекс идей, будящих и организующих социальное чувство». Его позиция сводилась к тому, что никогда идея Бога не связывала личность с обществом, что она всегда усыпляла и притупляла социальные чувства. В рамках таким образом понимаемого марксизма для социологии религии места не было.

Следовательно, взгляды на религию русской социальной мысли в рассматриваемый период относятся скорее к истории национального самосознания и самоопределения в процессе модернизации, чем к истории науки. Даже у М.М. Ковалевского, рассматривавшего религию в научном контексте, она еще не является самостоятельным предметом социологического исследования. Ближе других к собственно социологии религии подошел П. Сорокин. Уже в первой своей работе «Преступление и кара, подвиг и награда» (1914) он рассматривает религию как деятельность, вырабатывающую нормы в качестве специфических регуляторов социального поведения.

В советский период российской истории определение религии как социального феномена происходит в контексте марксистской теории общества, согласно которой способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни. Исходя из этих посылок,

религия должна рассматриваться как одна из форм общественного сознания.

Дисциплина, в которой сосредоточивается теоретическая разработка религиоведческой проблематики, в этот период институционализировалась как «научный атеизм», сочетавший в себе философскую критику религии и изучение религиозных феноменов в историко-культурологическом, этнографическом, психологическом, социологическом и других аспектах.

В философско-историческом аспекте религия мыслится как форма общественного сознания, в ходе социально-исторического прогресса (радикального преобразования общественных отношений при переходе от классового общества к бесклассовому) уступающая место светскому философскому и научному мировоззрению, и в этом смысле рассматривается как «пережиток». Концептуализация религиозного феномена как «пережитка» ориентирует изучение религии в социалистическом обществе под углом зрения выяснения объективных социальных условий, способствующих ее сохранению или преодолению, привлекает внимание к социальным условиям, способствующим развитию секуляризации общественного сознания, которая в советской литературе трактуется как его «атеизация».

Закономерность процесса отмирания религиозных «пережитков» и «атеизации» общественного сознания, решенная на общетеоретическом уровне, требует подкрепления конкретными эмпирическими исследованиями динамики религиозности населения в различных регионах, в городах и сельской местности, в различных профессиональных, возрастных группах и т.д. Соответствующие этим интересам социологические исследования проводились, хотя и нерегулярно и без достаточной методологической базы, уже с начала 1920-х гг. Они выполняли социальный заказ, связанный с предполагаемым программой коммунистического строительства «воспитанием нового человека», и служили обеспечением решения задач идейно-воспитательной работы в массах.

С 1960-х гг. начинается освоение западной социологии религии. Появляются переводы работ западных социологов, включающие разделы по социологии религии¹. В работах Ю.А. Левады²

¹ Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория. М., 1961; Социология сегодня. Проблемы и перспективы. Американская буржуазная социология середины XX века. М., 1965.

² Основные направления буржуазной социологии религии // Философские проблемы атеизма. М., 1963; Социальная природа религии. М., 1965.

вводятся в научный оборот подходы Э. Дюркгейма, Б. Малиновского и др. Отечественное религиоведение начинает осваивать язык западной социологии религии, рассматривая религию как социальный институт, связанный с регулятивной функцией, как одну из семиотических систем и форм коммуникации. В книге Д.М. Угриновича «Введение в теоретическое религиоведение» (М., 1973) в разделе «Социологический анализ религии» представлена панорама послевоенной западной социологии религии с концепциями П. Сорокина, Т. Парсонса, Р. Мертона, П. Бергера, Т. Лукмана, Э. Грили.

Разработка религиоведческих проблем, включая социологию религии, получает в 1960-е гг. организационную базу: в это время создается ряд кафедр научного атеизма в университетах и гуманитарных вузах, ведется работа в академических институтах, в первую очередь в Институте философии АН СССР. В Академии общественных наук при ЦК КПСС создается Институт научного атеизма. Расширяются международные контакты. Ученые из СССР начинают принимать участие в работе Исследовательского комитета социологии религии на многих международных социологических конгрессах.

В 1970—80 гг. продолжается освоение западной социологии религии. Появляются монографии, посвященные творчеству западных социологов — Дюркгейма, Вебера, Зиммеля, Парсонса, Мангейма, Сорокина и др., в которых социология религии представлена как составная часть их учения. Среди них — работы Е.В. Осиповой «Социология Эмиля Дюркгейма» (1977), Л.Г. Ионина «Георг Зиммель — социолог» (1981), П.П. Гайденко и Ю.Н. Давыдова «История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс» (1991). В ИНИОН АН СССР выходит под редакцией М.П. Гапочки и В.И. Гараджи серия реферативных сборников и обзоров по современной западной социологии религии: Эволюция религии и секуляризация. М., 1976; Социология религии. М., 1978; Зарубежные исследования социальных функций религии. М., 1988 и др.

Марксистская социология религии разрабатывается как составная часть «исторического материализма» и «научного атеизма». При этом она, ориентируясь на совершенствование управления процессом атеистического воспитания, должна опираться на данные конкретных социологических исследований, которые начинают проводиться довольно активно. Здесь внимание сосредоточивается прежде всего на процессе кризиса и отмирания рели-

тии в условиях социалистического общества. Такой подход представлен в книге И.Н. Яблокова «Социология религии» (М., 1979), исследование которого подытожено следующими выводами: *«Религия в нашей стране имеет «периферийный статус». Население и различные социально-демографические группы в значительной мере освободились от влияния религии... В общественном сознании господствует научное материалистическое мировоззрение, влияние религиозных идей и настроений сравнительно невелико. Резко сужено поле действий функций религии. Они не действуют на уровне общества в целом, в больших социальных группах. В малых социальных группах (например, в семье) функции религии могут оказаться значимыми. Но и здесь существенно сужен круг этих функций. Большое значение функции религии имеют на уровне личности. Однако и на этом уровне их роль падает»* [21, с. 146]. Марксистская социология религии сосредоточивает свое внимание на проблемах преодоления религии, секуляризации, перехода от религии к научно-атеистическому мировоззрению. Секуляризация трактуется при этом как *процесс постепенной и полной эмансипации общества и личности не только от влияния церкви, но и от религии вообще.*

В 1960—70-е гг. в стране интенсивно проводятся эмпирические социологические исследования, в том числе и в области социологии религии. Одним из первых стало изучение христианского сектантства, осуществленное в 1959—1961 гг. в Тамбовской, Липецкой и Воронежской областях под руководством А.И. Клибанова.

Хотя по степени охвата и по методам это было скорее этнопсихологическое исследование, которое не могло претендовать на широкую репрезентативность, тем не менее его опыт и результаты оказались ценными для последующих социологических исследований религиозности. Богатый эмпирический материал, собранный в ходе исследования, позволял дать обоснованные характеристики духовного мира, ценностных ориентаций и образа жизни верующих, выявить основные типы религиозности. Тем самым были созданы методические предпосылки для последующих массовых исследований.

Результаты социальных исследований сектантства в эти годы были обобщены в сборнике «Конкретные исследования современных религиозных верований» (М., 1969). Постепенно исследования приобретают все больший размах, расширяется их тематика. Предметом социологического исследования становится религиозная община, социально-психологические аспекты религиозности, религиозная психология и нравственное сознание, религиозный

синкретизм, общественное мнение по вопросам религии и атеизма и др.¹

В двухтомной «Советской социологии» (М., 1982), которая подводила итоги развития марксистских социологических исследований в стране и представляла доклады советских участников на X Всемирном социологическом конгрессе, социология религии представлена разделом, написанным Д.М. Угриновичем, — «Принципы анализа религиозности и атеистичности в социалистическом обществе». Отмечая наличие значительного материала, характеризующего отношение к религии и атеизму населения ряда регионов, социальных, демографических и профессиональных групп, автор предлагал типологию мировоззренческих групп, основанием которой является отношение личности к религии, точнее — степень религиозной веры или, соответственно, атеистической убежденности. На основе ранжирования эмпирических признаков религиозности/атеистичности и построения соответствующей шкалы, включающей в себя несколько возможных типов личности, предлагалась типология мировоззренческих групп. Данная типология была рекомендована Секцией социологии религии и атеизма Советской социологической ассоциации как основа программ и проведения исследований с той целью, чтобы проводимые в разных регионах исследования могли быть сопоставлены друг с другом.

Исследования конца 1970-х — начала 1980-х гг. выявили некоторые неожиданные с точки зрения принятой концептуальной схемы моменты в массовой религиозности — стабилизацию ее уровня, а иногда и некоторый рост; повышение уровня образованности верующих; увеличение доли мужчин в религиозных общинах. Были отмечены также новые тенденции в характере религиозности — в частности, формирование слоя относительно молодых верующих, религиозность которых выражалась как глубоко осознанная и активно отстаиваемая мировоззренческая позиция. Эти верующие проявляли интерес к философским и этическим проблемам, достижениям науки и культуры в поисках подтверждения правоты своих убеждений. Они стремились не только к об-

¹ См.: Иванов А.С., Пивоваров В.Г. Социологическое исследование религиозной общины (методика и результаты). М., 1971; Демьянов А.И. Религиозность: тенденции и особенности проявления (социально-психологический анализ). Воронеж, 1984; Адрианов Н.П., Лопаткин Р.А., Павлюк В.В. Особенности современного религиозного сознания. М., 1966; Кудряшов А.И. Динамика полисинкретической религиозности. Чебоксары, 1974; Кобецкий В.Д. Социологическое изучение религиозности и атеизма. Л., 1978.

ладанию истинной верой, но и к «жизни по вере» в соответствии со своими убеждениями. Социологические опросы, проведенные в конце 1980-х гг., зафиксировали изменение в массовом сознании оценки роли религии в жизни общества и православия — в отечественной истории и культуре.

Подводя итоги, можно сказать, что марксистская социология религии в советский период активно осваивала эмпирические методы социологического исследования и использовала их в русле основного интереса к процессу секуляризации массового сознания в социалистическом обществе, понятой как закономерное отмирание религиозных «пережитков».

В постсоветский период, на протяжении 1990-х гг. активно переводятся и издаются труды классиков западной социологии религии — Г. Зиммеля, М. Вебера, В. Зомбарта, Э. Дюркгейма, М. Мосса, Б. Малиновского, П. Бергера, Т. Лукмана, Т. Парсонса и др. Эти издания, как правило, снабжены развитым научным аппаратом, хорошо откомментированы, и уже не под углом зрения критики буржуазной социологии. Выходят в свет хрестоматии и учебники по социологии религии, преследующие цель как можно более полного освоения теоретического багажа западной традиции.

Продолжаются и эмпирические исследования. С 1989 г. динамику религиозности отслеживает в своих систематических опросах Всероссийский центр по изучению общественного мнения (ВЦИОМ). Взаимовлияние религии и политики в контексте современных общественных процессов в России изучалось в 1991—1995 гг. аналитическим центром Российской академии наук (РАН) и социологическим центром Российского научного фонда. Институт социально-политических исследований (ИСПИ) РАН, включавший в себя сектор социологии религии, осуществил ряд проектов, в частности по проблемам межконфессиональных отношений, религиозности в российской армии. Исследования межконфессиональных отношений проводились в 1993 и 1995 гг. центром «Религия в современном обществе» Российского независимого института социальных и национальных проблем (РНИСиНП). Наряду с общероссийскими опросами в 1991—1995 гг. проводились локальные исследования в Москве, Санкт-Петербурге, в Пермской и некоторых других областях. Одно из наиболее крупных было посвящено изучению связи религии и политики в современном массовом сознании. Исследовательский проект «Религия и ценности после падения коммунизма», работа над которым велась в 1991—1999 гг., подытожен в книге

«Старые церкви, новые верующие» (СПб., 2000). Здесь же необходимо упомянуть сборник «Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России» (М., СПб., 2002), в котором обобщаются результаты исследований, проводившихся в 1994–2001 гг. в 78 субъектах Российской Федерации в рамках исследовательского проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России» под эгидой Кестонского института.

Проблемное поле социологии религии в России в настоящий период определяется темой модернизации российского общества. Ее новый контекст возникает в перспективе осмысления неоднозначности результатов как советского типа модернизации, так и процессов социальной трансформации 1990-х гг. в постсоветской России.

Проблема модернизации общества актуализирует изучение социокультурных комплексов, выявление духовных (смысловых и ценностных) предпосылок хозяйственного, политического, культурного развития. И здесь социология религии становится востребованной самым настоятельным образом, оказывается не на периферии, а в самом центре событий.

В этой связи начинают вводиться в научный оборот труды зарубежных исследователей модернизации незападных обществ, таких, как Ш. Эйзенштадт, Р. Белла, М. Сингер, Т. Линг, А. Турен и др.¹ С точки зрения изучения ценностных аспектов модернизации значимы работы Б.С. Ерасова, Н.Н. Зарубиной, А.В. Ионовой. Одновременно новую актуальность приобретают труды русских мыслителей «серебряного века» — С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, В.С. Соловьева, С.Л. Франка и др., рассматривавших общественную жизнь и хозяйство как обнаружение и воплощение жизни духовной. В новой перспективе воспринимается и социология религии М. Вебера. Обобщение и развитие этой темы содержится в книге Н.Н. Зарубиной «Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации» (СПб., 1998).

Итак, становление социологии религии в России на протяжении всего рассматриваемого нами периода происходит по трем основным проблемным линиям: соборность (индивидуализм и коллективизм, Россия и Запад) — секуляризация — модернизация. В ходе этого процесса, с одной стороны, происходит освоение западной социологии религии как в теоретической, так и в эмпирической ее составляющей, а с другой — все более отчетливой стано-

¹ Старостин Б.С. Освободившиеся страны: общество и личность. М., 1984.

вится проблема принципиального общетеоретического обоснования, разработки теоретико-методологического инструментария социологии религии применительно к российскому обществу с учетом его специфики.

Только при этом условии социологией религии может быть освоен огромный материал, накопленный трудами отечественных ученых-историков, этнографов, фольклористов, лингвистов, культурологов, философов и богословов, работавших как до, так и после 1917 г., материал, включающий в себя и значимые для социологии религии теоретические разработки.

В качестве примера достаточно привести работы В.О. Ключевского, посвященные особенностям монастырской колонизации русского Севера, влиянию православной церкви на институт холопства, значению института нищенства для древнерусского общества; исследование русской культуры П.Н. Милюковым; работы А.Ф. Лосева, Е.М. Мелетинского по структуре мифа; работы В.Н. Топорова, посвященные мифу и ритуалу, а также его фундаментальное исследование феномена русской святости; работы Ю.М. Лотмана, А.Я. Гуревича и др. Эти труды, как и многие другие, содержат бесценный материал, который отечественной социологии религии только еще предстоит освоить.

Насущной потребностью, от которой зависит дальнейшая судьба социологии религии в России, является фундаментальная социологическая теория религиозного феномена. Сегодня важны также и прикладная проблематика, накопление эмпирических данных о религиозной стороне жизни российского общества в различных аспектах и выходах на демографические, этнические, образовательные и другие проблемы. Отсутствие такой эмпирической основы приводит к тому, что религиозный фактор недооценивается или вовсе не учитывается в экономической, политической социологии, даже в социологии семьи и образования, хотя, казалось бы, очевидно, что этого не должно быть, если мы хотим иметь достаточно полную и достоверную картину жизни нашего общества.

Основная литература

- Белла Р. Социология религии // Американская социология сегодня. Проблемы, перспективы, методы. М., 1972.
2. Бурдые П. Социология веры и верования социологов // Начала. М., 1994.
3. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Введение // Избранное. Образ общества. М., 1994.
4. Вебер М. Наука как призвание и профессия // М. Вебер. Избр. произв. М., 1990.
5. Дюркгейм Э. Курс социальной науки // Эмиль Дюркгейм. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995. С. 167–198.

6. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1996.
7. Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа и Е.Д. Руткевич. М., 1996.
8. Шютц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. М., 1994.

Дополнительная литература

9. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993.
10. Бауман З. Мыслить социологически. М., 1996.
11. Бергер П. Приглашение в социологию. М., 1996.
12. Вах И. Социология религии // Социология религии: классические подходы. Хрестоматия. Научная редакция и составление М.П. Галочки и Ю.А. Кимелева. М., 1994.
13. Гараджа В.И. Социология религии // Социология в России / Под ред. В.А. Ядова. М., 1998. Гл. 15.
14. Гараджа Е.В. Социология религии в России // Развитие социологии в России (с момента зарождения до конца XX века) / Под ред. Е.И. Кукушкиной. М., 2004. Гл. 16.
15. Ингер Дж. Социология религии как наука: функциональный подход // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа и Е.Д. Руткевич. М., 1996. С. 161–166.
16. Меншинг Г. Сущность и задачи социологии религии // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия по социологии религии. Научная редакция и составление М.П. Галочки и Ю.А. Кимелева. М., 1994.
17. Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб., 2002.
18. Религия и политика в посткоммунистической России. М., 1994.
19. Старые церкви, новые верующие. СПб., 2000.
20. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 16–21.
21. Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979.

Общая учебная и справочная литература (ко всем главам)

22. Гараджа В.И. Религиоведение. М., 1995.
23. Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа и Е.Д. Руткевич. М., 1996.
24. Современная западная социология: Словарь. М., 1990.
25. Социологическая энциклопедия. В 2 т. М., 2003.

Глава II. Определение религии

Постановка проблемы: М. Вебер

Ответить на вопрос, что такое религия, социолог, по мнению Вебера, может лишь после изучения этого феномена: *«Определение того, что “есть” религия, не может быть дано в начале исследования такого типа, каким является наше, — оно может быть дано только в его конце»* [2, с. 78]. Вебер не снимал проблему определения религии, он просто указывал на то, что социологическое определение религии должно основываться на эмпирических данных. Кроме того, социологическое исследование религии, согласно Веберу, есть исследование совместной деятельности определенного типа, объяснение которой возможно только исходя из понимания субъективных переживаний, представлений, целей действующего субъекта (индивида, группы), т.е. предполагает понимание «смысла» деятельности, в том числе и в религиозной сфере. Но внешне эта деятельность чрезвычайно многообразна, и даже одно и то же ритуальное действие, например похоронный обряд, может быть интерпретировано и понято разными исследователями по-разному.

Социолог должен, таким образом, идти к определению религии прежде всего индуктивным путем, опираясь на данные, которые могут быть обнаружены эмпирически, и эти данные должны по возможности представлять исследуемое явление всесторонне и достаточно полно. Только на такой основе, наблюдая во всем многообразии и противоречивых проявлениях тот тип социального поведения людей, который воспринимается как религиозное поведение, социолог может строить теоретические обобщения.

Из приведенного рассуждения Вебера видно, что социолог сталкивается с серьезными трудностями, решая проблему определения религии. Однако в значительной мере работа социолога сводится именно к определению того, что есть религия и что религией не является, т.е. он должен найти критерий или критерии, которые позволяют выделить из всего многообразия видов человеческого поведения тот, который может быть назван религиозным. Но, анализируя эмпирический материал, социолог уже предварительно должен иметь критерий такого различения, т.е. с самого начала опираться на определенное решение вопроса о том, что есть религия и что не есть религия.

Не случайно задолго до написания книги «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» Дюрк-

гейм обращается к этой проблеме в работе «Определение религиозного феномена» (1897). Понятно, что невозможно изучать какое-либо явление, не установив критерии его идентификации. Социолог должен иметь четкое определение религии, с которым он мог бы работать, т.е. выделить религию из множества других явлений, определить объект своего исследования.

У самого Вебера такой критерий для определения границ исследуемого феномена был уже в самом начале его исследования. Действительно, в приведенных цитатах из сочинений Вебера содержится определение религии как социальной деятельности, на основе которой индивид и группа решают проблему «смысла», т.е. своего отношения к таким фундаментальным проблемам человеческой жизни и социального существования, как время, смерть, зло и т.п. Это социологически и эмпирически ориентированное определение религии, ясно очерчивающее круг исследуемых проблем и подходов к их решению.

Важно понять, что имел в виду Вебер, говоря о невозможности определить, что «есть» религия, в начале предпринимаемого им исследования. Он не ставил тем самым под сомнение возможность и ценность социологических определений, которые позволяют зафиксировать то или иное явление, классифицировать его, дать ему теоретическое объяснение, — он прежде всего ставил под сомнение и как социолог стремился размежеваться с многочисленными попытками умозрительно сконструировать понятие «сущности религии», выходящее за пределы опыта, под которое затем уже должны подгоняться эмпирически фиксируемые данные (если же факты не укладываются в такие конструкции, то «тем хуже для фактов» — они или игнорируются или подвергаются неадекватной интерпретации).

Однако трудность определения религии не ограничивается таким размежеванием. Поэтому не случайно, что и «в конце исследования» мировых религий, беспрецедентного по своим масштабам, глубине, тонкости, социокультурной значимости, Вебер так и не дал какого-то другого по сравнению с исходным, более законченного определения религии как социального феномена.

Можно предположить, что Вебер не стремился дать такое определение, не будучи склонным к формализованным дефинициям вообще. Однако, скорее всего, Вебер осознавал проблематичность и не поддающиеся однозначному разрешению внутренние противоречия всякого стремления определить религию. Эти по-

пытки выявляют то, что философы называют «апорией» или «антиномией», т.е. невозможность достичь решения проблемы, ибо в самом предмете или употребляемых понятиях содержатся неустраняемые противоречия. В социологии эта ситуация проявляется в том, что в ней были и есть разные по своему типу определения религии, имеющие равные права на существование. Можно указать важнейшие из тех обстоятельств, которые определяют такую ситуацию.

Очевидно, это прежде всего связано с той особенностью религиозного феномена, которая обнаруживается в его неисчерпаемом многообразии. В исторических проявлениях религии оказалось невозможным выявить нечто определенное — какие-то пусть немногие, но повторяющиеся, бесспорные признаки (в отличие от многих других социальных феноменов — таких, как семья например). Оказалось, что слово «религия» не во всех языках имеет однозначные эквиваленты, что в обыденной речи в слово «религия» вкладывается неоднозначное содержание. Понимание религии, которое принимает за образец христианство, часто неприменимо к другим религиям.

Так, различие имманентного, посюстороннего, и трансцендентного, потустороннего, которое дает возможность идентифицировать в качестве религий европейские конфессии, не годится в отношении большинства неевропейских религий — буддизма, синтоизма, конфуцианства, индуизма, которые все же принято, безусловно, рассматривать как религии.

Но в таком случае возникает вопрос о том, что в них составляет собственно «религиозный момент» — то, что делает религию религией? Как определить этот момент не на интуитивно-субъективном, а интерсубъективном, общезначимом уровне? Что делает некий образ суждений и действий религиозными суждениями и действиями?

Именно эта «объективная» трудность определения религии имеет решающее значение, хотя наряду с этим определенную роль играет и то обстоятельство, что религия определяется позитивно религиозными людьми и негативно — ее критиками, а ученые ищут объективное, свободное от идеологической предвзятости определение. Иными словами, некоторые трудности в определении религии связаны с особенностями не самой религии, а той культуры, в которой она существует. Такими особенностями западно-европейской культуры, в частности, в первую очередь являются секуляризация, плюрализм, влияние научного мировоззрения и светского гуманизма.

Проблема определения религии вне социологии

За пределами социологии находятся такие определения, основу которых составляет понятие религиозного опыта как опыта соприкосновения с «иным миром». Эти определения религии характерны прежде всего для экзистенциалистских вариантов христианской теологии. Так, П. Тиллих видит основу религии в стремлении человека к единению с «предельной реальностью», в захваченности силой этой «основы бытия», которая трансцендирует все конечное и противостоит «силе небытия», силам разрушения и смерти. В еврейско-христианской традиции религия — это личная встреча с «Богом суда и прощения». На самом деле религиозный опыт, по мнению Тиллиха, трудно выразить в адекватных символах; вера — это понятие и в то же время — реальность, которую трудно ухватить и описать. Предложенное Тиллихом определение религии открывает возможность теологического осмысления социальной ситуации, но остается в рамках феномена «религия», который социология должна интерпретировать, включив в систему социального действия.

Начиная с З. Фрейда, психология начинает иначе интерпретировать религиозный опыт и понимание религии. Фрейд обнаруживает источник религии, обращаясь к влечениям, желаниям личности: подавление мощных природных инстинктов социальными нормами порождает религию — иллюзорное исполнение древнейших, сильнейших, навязчивых желаний человека, остающихся неудовлетворенными и вытесняемых в сферу бессознательного. Религия — способ защиты индивида от враждебного ему социального начала, подавляющего его природные инстинкты. Религия представляется здесь в целом в рамках научного дискурса, в качестве социального по своему существу феномена. За пределами социологии оказываются все чисто описательные истолкования религии, которые под предлогом освобождения от «метафизики» предписывают воздержание от каких-либо суждений о реальности, представленной в религиозном опыте.

Феноменологи чаще всего сводят свою работу к описанию и классификации религиозных феноменов. Феноменология не хочет быть спекулятивной «метафизикой». Она предписывает воздержание от суждений о реальности, стоящей за описываемыми явлениями. Эти явления даны феноменологу сами по себе, он имеет дело с религией как системой этих объектов, он не решает вопроса, стоит ли за ними «что-то другое». Если между шаманизмом и христианством, например, можно обнаружить общее, то этим об-

шим является «опыт священного». М. Элиаде формулирует это следующим образом: *«Очень жаль, что у нас нет более точного слова, чем “религия”, для обозначения опыта священного. Разве не странно обозначать одним и тем же словом опыт Ближнего Востока, иудаизма, христианства, ислама, буддизма, конфуцианства и так называемых примитивных народов? Но искать новый термин поздно, и мы можем использовать понятие “религия”, если будем помнить, что оно не обязательно предполагает веру в бога, богов или духов, но означает опыт священного и, следовательно, связано с идеями существования, значения и истины»*¹.

Трудности определения религии столь значительны, что вынуждают многих исследователей вообще отказаться от попытки дать ее единое определение и остановиться на выявлении ее общих характеристик, дающих возможность отличить религию от других социальных и психологических феноменов. Однако научное исследование не может довольствоваться простым перечнем характеристик религии, не связанных принципом, конструирующим ее как социальное образование.

Антиномичность подходов к определению религии

Номиналистический и реалистический подходы. У Вебера отчетливо прослеживаются два рода противоречий, связанных с проблемой определения религии. Во-первых, это противоречие между двумя подходами, обозначавшееся еще в Средневековье как противостояние «номинализма» и «реализма» и связанного с ним индуктивного и дедуктивного методов формирования понятий и дефиниций (в первоначальном значении «номинализм» сводится к утверждению, что всеобщие понятия (универсалии) не имеют прообразов вне мышления, представляют собой только субъективные формы мысли, только «имена» (от лат. *nomina*), знаки вещей, простые «слова», тогда как с точки зрения «реалистов» универсалии имеют объективное существование в качестве идеальных прообразов «вещей»). В одном случае определение строится как обобщение эмпирически данных явлений. Оно не должно включать в себя ничего, что выходило бы за пределы опыта. С этим связано стремление сводить сложные связи к простым, по возможности немногим, уже известным составным элементам и их связям между собой. Отсюда — обвинение таких

¹ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 16.

«номиналистически» ориентированных дефиниций в редукционизме: сведение сложного целого к более простым составляющим его частям ведет к тому, что специфика целого утрачивается, сложное сводится к простому.

В противоположность этому «реалистически» ориентированные определения религии исходят из того, что сложный феномен религии нельзя объяснить, используя отдельные элементы, составляющие этот феномен. Это определения, которые выводятся не из обобщения эмпирических факторов, а как выражение схваченной в понятиях «сущности» религии. Типичный пример такого определения дает И. Вах: *«Религия есть переживание священного»*. Преимущество такого определения в том, что оно утверждает объективный характер религиозного переживания в противоположность психологическим представлениям о его субъективной природе. Однако эта дефиниция в духе «реализма» исходит из признания «действительности священного», т.е. выводит то, что составляет «сущность» религии за рамки научного познания и объяснения.

Во-вторых, как полагал Вебер, определения, подобные сформулированному Вахом, находятся за границами научного образования понятий и неприемлемы в качестве научных дефиниций. Для него религия как предмет социологического исследования есть социальное поведение человека, отношение людей к другим людям и целиком лежит в «пределах опыта», доступна наблюдению. Социология религии — наука не о «священном» и не о связи человека со «священным» как таковым, а о поведении человека, обусловленным его отношением к вещам, которые он почитает «священными».

Тем самым была четко проведена граница между социологическим определением понятия религии и определениями с точки зрения теологии, философии, феноменологии, между тем, что видит в религии социолог как ученый, с позиций *нерелигиозного отношения к религии*, и тем, как религия рассматривается теологией в рамках религиозного самосознания. За пределами социологии находятся, таким образом, те определения религии, предпосылкой которых является признание некой «силы», принципиально отличной и лежащей за пределами той действительности, к которой принадлежит сам человек и «соразмерный» человеку окружающий мир; эта «сила» обозначает также то, что религия стремится постичь как *сверхъестественное* в окружающем нас мире — «незримое» в «зримом», *сверхчувственное* — в чувственном, *божественное* — в мирском. Эта «сила» может являть себя в обычных вещах, оставаясь

при этом «непостижимой уму человеческому тайной». Универсальное ядро всех религий — постулирование связи («встречи») человека с этой «сверхъестественной силой», которая может быть переживаема и понимаема как личность (например — Иисус) или как безличная сила (мана, дух, дхарма), как мужское или как женское начало, как сила добрая или злая и т.д. Существенно то, что эта «сила» понимается как сила *абсолютная*, ничему не подвластная и властная над всем, в том числе и над жизнью и смертью человека. Эта «сила» необъяснима и объяснению не подлежит, наоборот — из нее получает объяснение в конечном счете все остальное в мире.

Приняв такое определение религии, социолог становился бы теологом. Для социологии это определение — лишь часть религиозного комплекса, его теоретическое самоопределение и, следовательно, входит в предмет социологического анализа религии и ее определения в качестве социального феномена.

Религия как социальный факт. Когда Дюркгейм, как мы увидим дальше, определяет религию как систему верований и практик, направленных к «священным вещам»; это определение имеет социологический смысл постольку, поскольку формулирует проблему, которая должна быть решена: что люди признают «священным» и как они ведут себя по отношению к нему? Ответ на этот вопрос приводит к пониманию религии как «социального факта». Это ответ, который выводит представление о священном за рамки тавтологии и чисто описательного истолкования ее сущности, истолкования чисто теологического, которое заведомо предполагает нечто такое, что может быть получено только в качестве результата. Дюркгейм расшифровывает символическое значение сакрального как обожествление общества. Когда мы рассматриваем религию как «веру в Бога», мы только указываем на то, что мы имеем в виду, говоря о религии. Это не определение религии — это определение значения слова «религия». Открытым остается вопрос: на чем эта вера держится, чего она стоит, о чем реально свидетельствует? Ведь мы знаем, что сама по себе вера не является доказательством действительного существования того, во что мы верим. В научном дискурсе религия определяется не через веру в Бога, а через соотнесение с более общим контекстом самого феномена «веры в Бога».

Субстанциальные и функциональные определения религии. С определением религии связана еще одна проблема помимо противостояния «номиналистического» и «реалистического» подходов. В определениях религии, которые социологи используют в теоре-

тических разработках и в эмпирических исследованиях религиозности, можно выделить два типа: субстанциальные (согласно которым определить религию — это значит указать, «что она есть», т.е. то, что составляет ее прочную, сохраняющуюся сущность; субстанция в философском понимании — это сущность, то, что лежит в основе) и функциональные (согласно которым задача определения религии — показать, «что она делает», раскрыть ее функции).

Субстанциальные определения. Примером субстанциального определения религии может служить представленное во множестве модификаций определение религии как «веры в сверхъестественное». Так, Тайлор определял религию как «веру в духовные существа», исходя из теории анимизма. Чтобы объяснить выполняемые религией функции, надо сначала понять, что лежит в их основе, выявить «орган», функционирующий определенным образом. Определение религии, данное Дюркгеймом, включает субстанциальный элемент: религия есть система верований и практик, относящихся к священным вещам, разделяемых группой. Главное преимущество субстанциального определения в том, что оно предохраняет от чрезмерно широкого охвата в качестве религиозных таких феноменов, которые в функциональном отношении могут быть эквивалентны религии, но все же религией не являются.

Субстанциальные определения религии позволяют отсеять разного рода псевдорелигиозные феномены, связанные с функционированием политических партий, идеологий и т.п. Когда говорят, что коммунизм — та же религия, то на самом деле отмечают только определенные аналогии по их функциональному сходству.

Правда, и субстанциальное определение религии характеризуется определенными трудностями. Всякое такое определение видит в религии отношение человека к особой «субстанции», «священному», которое может называться по-разному (у Дюркгейма это «священные вещи», у П. Бергера — «священный космос» и т.д.). Как бы ни называлось священное, оно представляет собой нечто такое, что имеет над людьми власть, внушает особое к себе отношение — почитания, благоговения, любви, послушания и т.д. Трудность связана с пониманием природы «священного». Отделив профанные вещи от священных, Дюркгейм в то же время констатировал, что священным характером вещь *наделяется*, самой вещи внутренне он не присущ; следовательно, любая вещь, любой объект (существо, социальное явление, ценность) может выполнять функ-

цию «священного». Чтобы зафиксировать для самих себя наши собственные «идеи», говорил Дюркгейм, мы «привязываем» их к определенным вещам, которые символизируют эти «идеи»: *«солдат, который погибает, защищая свое знамя, жертвует собой не во имя куска ткани»*. Коллективное мышление имеет силу заставить индивидуальное мышление видеть вещи в угодном ему свете, приписывая нечто реальным вещам. «Священное» есть принадлежность «социального царства». Религия, по Дюркгейму, есть вера в социально значимое, а не «сверхъестественное». Предлагаемая в качестве основы определения религии дихотомия «священное — профанное» не совпадает с дихотомией «естественное — сверхъестественное», «имманентное — трансцендентное». Но это значит, что такими же «священными вещами», как Бог, заповедь любви или таинство крещения для христианина, являются Родина, традиции, доставшиеся от предков, служение благу Отечества — для патриота. Если в религии нет ничего «сверхъестественного», то чем она отличается от национально-патриотической идеи? Не является ли национализм, например, формой религии? Не является ли религиозным поведение человека, прославляющего свою страну, любящего ее больше других, почитающего ее гимн и флаг, готового пожертвовать во имя ее процветания даже самой жизнью своей? Чем чувство благоговения и преклонения перед «нацией» отличается от чувства благоговения и преклонения перед сверхъестественным существом? Если эта разница есть, то настолько ли она значительна, чтобы позволить отличить религиозный опыт от всякого другого, религиозное поведение от нерелигиозного? Это действительно трудные вопросы.

На самом деле, нередко определенные действия вне собственно религиозной сферы — в политике, профессиональной деятельности, семейных отношениях (материнское чувство к детям) и др. — описываются как религиозные. «Ах, Арбат, мой Арбат, ты — моя религия», — говорится в стихотворении Б. Окуджавы.

Не так легко найти человека, для которого на самом деле «нет ничего святого». В литературе можно найти описания, в которых поведение «атеиста» интерпретируется в тех же понятиях, что и поведение «верующего».

Таким образом, субстанциальное определение религии оказывается достаточно убедительным и «работающим» в тех случаях, когда речь идет о традиционных, привычных формах религии. Но оно испытывает серьезные трудности, когда приходится сталкиваться с непривычными способами проявления религиозности, столь характерными для современного общества. В таких случаях

субстанциональное определение оказывается слишком «узким», мешает опознать религию в непривычных образах.

Функциональный подход: определение религии Э. Дюркгейма. В работе «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейм рассматривает религию как разновидность социального действия, которое отличается от других тем, что направлено не к обычным, а к «священным вещам». Эти «священные вещи» составляют особый, сакральный мир, который отличен от мира обычного, «профанного» и отделен от него системой запретов. Доступ к «священным вещам» и возвращение от них к вещам профанного мира, к обычной жизни, обеспечивает ритуал. Таким образом, религия определяется как сфера общения со «священными вещами» и обращенной к ним ритуальной деятельности.

Используя сравнительный метод, социолог должен выявить признаки, присущие всем религиям. С этой точки зрения интересна не та или иная конкретная религия сама по себе, а универсальные, присущие всем религиям структуры и функции — например, не то, что отличает христианство от шаманизма, а то, что в них одинаково, схоже. Дюркгейм считал чрезвычайно важным то, что религия встречается во всех известных нам обществах, т.е. представляет собой универсальный социальный феномен. Но каждый раз устроена она по-разному. Это обстоятельство дает основание предположить, что религия выполняет в обществе некую необходимую для его существования функцию и что социологический анализ религии имеет существенно важное значение для понимания общества в целом. Дюркгейм формулирует следующее определение: *религия есть система верований и практик, относящихся к вещам священным, обособленным, запретным; верований и практик, которые объединяют в одну моральную общность, называемую церковью, всех, кто их принимает.*

Определение Дюркгейма «номиналистично», оно не подразумевает «онтологичности» — существования священного как особой, отличной от всего другого реальности. Дюркгейм лишь утверждает, что о религии мы можем говорить в том случае, когда люди соотносят свои действия с такими «вещами», которые они называют священными и почитают в качестве таковых. Этими «вещами» могут быть камни, растения, животные и т.д. Сами по себе эти почитаемые в качестве священных «вещи», вне социальных отношений, создающих святыни у живущих совместной, групповой жизнью людей, как уже говорилось, не являются священными, например тотемный медведь является священным только для лю-

дей, принадлежащих к соответствующему клану. Для Дюркгейма проблема заключается, следовательно, не в том, существует ли «в действительности» священное, а в том, почему какие-то вещи из ряда тех, с которыми люди имеют дело в повседневной жизни, начинают считаться особыми и наделяются свойствами, им в качестве обычных вещей не присущими? Чем продиктовано преобразование «профанных вещей» в священные, какие оно имеет последствия, как влияет на жизнь людей?

Определение религии, которое дает Дюркгейм, находится в границах научного образования понятий: не «священное» само по себе, существующее безотносительно к «верующим», и не отношение людей к такому «священному» является предметом социологического анализа, а отношение людей к вещам, которые они почитают как «священные», отношение, которое остается в пределах «социального факта».

Данное Дюркгеймом определение религии характеризует и ее функцию, включает элемент функционального определения: религия объединяет людей в некую «моральную общность». Функция религии заключается прежде всего в том, что она служит упорочению социального единства. В современной социологии функциональные определения религии представлены в различных модификациях. Так, М. Йингер определяет религию как систему верований и практик, с помощью которых та или иная группа людей справляется с «последними», «конечными» проблемами жизни, — такими, как отказ капитулировать перед смертью, способность преодолеть разочарование, не позволить вражде восторжествовать и разрушить человеческое сообщество. Религиозное существование включает веру человека в то, что хотя зло, боль, разрушение и гибель, несправедливость и бесправие относятся не к случайным, а фундаментальным условиям жизни, все же есть силы («священное»), благодаря которым человек может быть освобожден «от греха» и преодолеть зло во всех его обличьях. Религия трактуется, таким образом, как решение проблемы теодицеи, религиозное решение проблемы смысла жизни и смерти. То, что принято называть религией, есть попытки решения этого круга проблем. Эти «предельные» проблемы Т. Парсонс описывает как неожиданные, не поддающиеся контролю события (смерть, стихийные бедствия, а наряду с этим и «случайная удача»). О'Ди выделяет три фактора: случайность («элемент неожиданности»), бессилие («элемент невозможности» — смерть, страдание, насилие и т.д.), голод (и следовательно, утрата, крушение, гибель). В религии че-

ловек ищет возможности защитить себя от многочисленных угроз, стать сильнее с помощью упорядочивающей реальность интерпретации, выработки правил, легитимации определенных социальных порядков.

В этом ключе дано определение религии П. Бергером и Т. Лукманом в книге «Социальное конструирование реальности». Определяя религию как священную космизацию социального порядка, они исходят из того, что каждое общество сталкивается с угрозой распада, гибели. Организованное, социально упорядоченное сообщество, номос — это отгороженный от чудовищной, необъятной бессмыслицы хаоса участок, «сфера осмысленности», маленький луч света во тьме угрожающих бесчисленными бедами джунглей. Религия есть особый случай объединения «номоса» и «космоса»: в религии непрочные, подверженные изменениям социальные институты помещаются в пределы космической священной системы отсчета и, таким образом, приобретают предельно действительный онтологический статус, у человека появляется ощущение «правильности» окружающей его социальной реальности и его места в ней. Когда общественные институты и роли, которые человек играет в них, наделяются космическим статусом, самоидентификация индивида с ними становится глубже и прочнее, а Бог — наиболее надежным и предельно значимым «другим», придающим смысл человеческой жизни, наделяющим человека системой ценностей и гарантирующим защиту от ужаса аномии, хаоса и потери собственной идентичности. Религиозные системы, будучи социальными конструкциями, в свою очередь, поддерживают таким образом тот социальный мир, в рамках которого люди существуют в их повседневной жизни.

Важной функцией религии, рассматривающей космос в терминах священных сил, является *интеграция* в общезначимый исчерпывающий номос тех маргинальных ситуаций (мир снов, столкновение со смертью и т.д.), в которых реальность повседневной жизни ставится под сомнение, их легитимация в терминах священной реальности. На протяжении большей части человеческой истории религия играла определяющую роль в конструировании человеком социальной реальности и была наиболее эффективным средством «легитимации» — объяснения и оправдания социального порядка. В результате секуляризации религия теряет монополию на высшее определение реальности и сегодня не в состоянии выполнять свою основополагающую функцию — конструировать общий мир, в рамках которого вся социальная жизнь

приобретает «предельное», высшее значение и смысл, обязательные для всех. Религия становится делом «приватного выбора» или предпочтения.

Всем функционалистским определениям свойственно то, что они берут за основу понимание человеческого существования как существования перед лицом неразрешимых в конечном счете проблем, с которыми человек должен каким-то образом совладать. Религия — это «ответ» на такую ситуацию. Религия, согласно Б. Малиновскому, вступает в действие в том случае, когда человеку «больше уже не на что надеяться». Тем самым функционалистские определения исходят из посылки, не поддающейся верификации: все общества или большинство индивидов во всех обществах имеют такого рода «последние» проблемы. Критики функционалистских определений указывают на то, что в этой посылке уже заранее предвосхищен вывод относительно безусловной «функциональности» религии.

Уязвимой является также методология функционалистского определения: сначала выделяются необходимые для данной системы функции, а затем исследуемые феномены классифицируются и идентифицируются на основе этих функций. С этих позиций определяются в качестве религиозных все социальные феномены, которые явным образом воспроизводят функции религии. Дж. Йингер полагает, например, что любые неатеистические системы, т.е. системы, не включающие элемент сверхъестественного, тем не менее входят в круг явлений, рассматриваемых социологом религии, если они выполняют соответствующие функции, так как для него важно не содержание веры, а сам факт верования. То, что помогает человеку преодолеть пропасть между действительностью и тем, к чему он стремится, ободряет его надеждой, то, что помогает устоять, убеждая, что придет день, когда страдания и зло будут побеждены, — все это и есть проявление религии, включая и «секулярную веру» — убеждение в том, что наука и технология помогут решить важнейшие проблемы человечества. Это тоже религиозный, или, точнее, квазирелигиозный феномен — так же как вера в капитализм, коммунизм, национализм и т.д., которая становится средоточием всех помыслов человека и определяет выбираемый им жизненный путь.

С этих позиций следует признать, что за небольшим, может быть, исключением все люди являются религиозными. По мнению Йингера, человеческая природа не терпит вакуума веры. Если это так, то резонно предположить, как это делает Йингер, что в

религиозной жизни если и имеют место периоды упадка, связанные с какими-то переменами в религиозной сфере, то все же безрелигиозность не может утвердиться в качестве альтернативы религии. Для социолога нет вопроса о том, почему общество становится менее религиозным, полагает Йинтер, — вопрос всегда только в распознании того, какие новые формы религиозности появляются. Если вера в Бога или богов дает человеку понимание смысла жизни, то задача социолога — понять в каждом конкретном случае, в каких формах, с помощью каких средств вносится смысл в человеческую жизнь, и на этой основе идентифицировать религиозный феномен (с учетом того, что и потребность в осмысленном существовании, и сама религиозность достаточно индивидуальны и колеблются в каких-то пределах).

В этой связи возникает вопрос: всякая ли индивидуальная система верований может быть названа религией и что отделяет верования в качестве сугубо «частного дела» того или иного отдельного индивида от религии как социального феномена? Для социологии религия как социальный феномен — это верования, которые в наиболее существенных аспектах разделяются многими, т.е. существуют в групповых взаимодействиях. Сугубо личные убеждения могут иметь религиозный аспект, но они не являются религией как таковой. Религия — это общность людей, придерживающихся одной веры. Это может быть очень маленькая группа, но важно, чтобы эта вера была включена в отношения, складывающиеся между членами группы, и чтобы она была направлена на решение «конечных» проблем, фундаментальных вопросов, а не сугубо прикладных сиюминутных задач. Таким образом, функциональное определение религии, как и субстанциальное, сталкивается с проблемой содержательного порядка — определением «конечных» или «предельных» проблем.

Структурно-функциональный подход: Т. Парсонс. Трудности, связанные с определением религии, возникают не просто в результате недостаточности эмпирических данных. Когда Вебер писал о невозможности дать определение религии в начале предпринятого им исследования, он имел в виду не только недостачу материала — он обращался к исследованию каждой религии в разных связях и контекстах. Он пытался, таким образом, составить представление о религии на разных уровнях ее социального существования как явления многомерном. Традиционным определениям религии не хватает «объемности», она оказывается одномерной, замкнутой в одной из социальных сфер и потому предстающей в неполном, усеченном виде.

Определение религии в рамках «системного функционализма» предложил Т. Парсонс. Его подход характеризуется в основном двумя особенностями.

Во-первых, Парсонс стремится выяснить, что представляет собой религиозная организация человеческой жизни, т.е. его подход не является узкоспециальным, когда задача сводится к исследованию самого по себе религиозного феномена: религия не как самоцель, но как феномен человеческой жизни, как аспект, связанный с целым и позволяющий глубже постичь это целое — человека.

Во-вторых, Парсонс исходит из того, что исследование религии должно быть междисциплинарным в силу особенностей религии как предмета изучения. Он констатирует, что по крайней мере в три из четырех основных систем, конституирующих человеческую жизнь, включена религия, и в каждой из них религия выполняет определенные функции. Парсонс называет эти три системы, надстраивающиеся над биологической системой организма: 1) система личности, 2) социальная система группы (общества), 3) система культуры. Религия находится на стыке системы культуры и социальной системы, через нее ценности культуры внедряются в жизнь общества, и через нее ценности культуры, воспринятые обществом, интернализируются личностью. Поскольку это так, социология религии должна контактировать с антропологией и психологией. Кроме того, поскольку религия включает в себя традиции, которым привержена та или иная группа, и потому представляет собой исторический феномен, она должна быть рассмотрена в контексте эволюционирующего общества, которое повышает свою адаптивную способность в результате функциональной дифференциации и усложнения социальной организации. Парсонс выделяет три типа общества: примитивное (дифференциация отсутствует); промежуточное (появление письменности, социальной стратификации, культурной легитимации; отделение экономической подсистемы от политической); современное (отделение правовой подсистемы от религиозной, формирование административной бюрократии, рыночная экономика, демократическая избирательная система).

На уровне индивидуальной системы, образующей личность, включающей и начальные стадии индивидуального развития, имеется возможность понять функции религии в связи с ее происхождением, становление религии в процессе развития человеческого способа существования, т.е. определить истоки и пути развития

религиозного поведения индивида. В поведении человека не много чисто биологического — оно определяется не инстинктами, жестко генетически детерминированными образцами поведения и потому более пластично, обладает свободой выбора на основе предлагаемых культурой образцов поведения, т.е. в значительной степени человек создается, формируется другими людьми, и в первую очередь — жившими ранее. Это огромное преимущество по сравнению с животными, но оно имеет и оборотную сторону: ребенок беспомощен, им не руководят инстинкты, он должен научиться владеть своим телом, контролировать эмоции и направлять свои действия. Для продолжения рода необходим социальный порядок. Ребенка нужно учить вести себя в соответствии с условиями физической и социальной среды обитания. Каждый новый опыт увеличивает возможность выбора и вместе с тем влечет за собой колебания, нерешительность, бездействие.

Так, перед каждым возникает угроза хаоса. Ребенок нуждается в руководителе, который давал бы не только специфические инструкции относительно поведения в данной ситуации, но и прививал способность к обобщению (генерализации), выделению типов ситуаций, в которых применимы однажды найденные способы поведения. Этот процесс генерализации, абстрагирования, выделения неких образцов ситуаций и действий продолжается всю человеческую жизнь и составляет часть культуры, в которую входит и непрерывное развитие индивида.

Образцы поведения, которым следуют многие, вырабатываются в условиях конкретного общества. Они представляют собой каркас, в котором индивид осознает себя как личность и свои отношения с окружающими. Эти образцы предотвращают хаос ничем не ограничиваемого выбора действий, устанавливая их направления, благодаря которым может быть найден их смысл и предвидимы последствия. Другими словами, личность живет в мире, который она в значительной мере создает для себя в общении, диалоге с теми, кто вместе с ней живет в этом мире и разделяет свои собственные ему образцы поведения.

Эта способность обобщения реализуется не только в создании образцов поведения в повседневной жизни, но и в контексте человеческой жизни, вписанной в рамки универсума. Таким образом, каждый индивид живет в трех мирах, специфическим образом в каждом из них функционируя: в природной среде (как биологический организм); в мире повседневной жизни, создавая применительно к его нуждам и масштабам ориентиры и образцы

поведения, помогающие индивиду постичь смысл его существования; и наконец — в идеальном мире, включающем образцы, выходящие за рамки повседневной реальности. Религия представляет собой стремление связать эти три мира в единое осмысленное целое. Она рассматривается, таким образом, в рамках «системного функционализма», в первую очередь как решение конечных, предельных проблем человеческого существования. Это функциональное определение может быть проиллюстрировано большим числом вариантов, в каждом из которых подчеркивается какой-то аспект этого сложного феномена.

Религия, рассматриваемая на уровне социальной системы, составляет главный предмет социологического анализа. Социолог не может ограничиться изучением функций религии в индивидуальной жизни, хотя он должен постоянно иметь их в виду. На первый план выходит исследование влияния религиозного поведения и религиозных организаций на социальную группу, на жизнь общества.

В первую очередь необходимо выявить истоки религии, а для этого обратиться к историческому развитию человека, к древнейшим слоям культуры. Дюркгейм предположил, что дожившие до нашего времени примитивные общества можно рассматривать как модель таких стадий развития человечества. Тотемизм, распространенный у австралийских аборигенов, он рассматривал как «элементарную» форму религии, т.е. такую, которая не опирается на какие-то более ранние, предшествующие ей формы. Это самое начало религиозной жизни, и здесь обнаруживается, что объектом религиозного поклонения является символизируемая в тотеме социальная общность. По словам Парсонса, это первый уровень соотносительности религии с социальной: животное-тотем и клан — одно и то же. Члены клана, пропуская ритуалы, ощущают себя мифическими существами, воспроизводя их действия. Религия в данном отношении выступает как ритуальный символизм с социальным содержанием.

Второй уровень соотносительности религии с социальным определяется тем, что первичная функция религиозного ритуала заключается в формировании и укреплении солидарности: общая вера объединяет тех, кто ее разделяет. Общая вера образует, согласно Дюркгейму, моральную общность, которую на языке современных понятий называют церковью, общность и, следовательно, религиозную, но в то же время являющуюся мирской социальной системой. Хотя конкретные формы религиозной организации в различных обществах неодинаковы, важно, что во всех случаях религия означает

некий тип общности — группу людей, разделяющих общие верования и образцы поведения.

Определение Дюркгеймом церкви как «моральной общности» связано с тем, что он различает два главных нормативных компонента человеческого действия: когнитивный (познавательный) и моральный, две первичные категории культуры: коды, определяющие когнитивные структуры, и коды, определяющие моральный порядок. Эти два компонента имеют, по Дюркгейму, социальный характер.

Парсонс обращает внимание на то, что в книге «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейм выделил великую триаду основных принципов систем человеческого действия: религиозный, моральный и когнитивный компоненты, которые в его интерпретации составляют три первичных центра (средоточия) культурной системы: конструктивную символизацию, морально-ценностную и когнитивную. К этой триаде Парсонс добавляет еще и экспрессивную символизацию, которую связывает с категорией аффекта (желания, страсти) и рассматривает как обобщенное средство взаимодействия, укорененное прежде всего в социальной системе и лишь специфическим образом опосредующее взаимодействие между личностью и системой культуры. Эта четвертая «символизация» оказывается весьма важной в анализе религиозного ритуала.

Единство этих категорий на разных уровнях дает возможность понять, каким образом религия мотивирует человеческие действия, связывая их не только с обстоятельствами повседневной жизни индивида, но и «трансцендируя» их — связывая с космическим порядком. Только поэтому религиозные институты могут выступать в качестве наиболее строгих санкций и запретов, противодействуя поведению, которое представляет опасность не только для данной социальной общности, но и для существования самого рода человеческого. Руководство со стороны религиозных институтов часто «перевешивает» не только импульсы других социальных институтов, но даже «большого» общества, не говоря уже об индивидуальных устремлениях. Отмеченные общие компоненты — условия существования, структуры мышления и моральные предписания — в разных культурах выступают в различных вариациях, однако в сопоставимых и поддающихся анализу на основе сравнительного метода.

Религия, таким образом, представляет собой человеческий феномен, объединяющий культурную, социальную и личностную системы в осмысленное целое. «Структурный функционализм»

Парсонса отличается от других подходов к определению религии тем, что позволяет связать в единое целое функциональный и субстанциональный типы определения религии на разных взаимосвязанных уровнях человеческого действия.

С этих позиций религия включает следующие важнейшие компоненты, каждый из которых функционально значим: 1) общность верующих, которые разделяют 2) общие верования, мифы, интерпретирующие абстрактные ценности культуры применительно к определенной исторической реальности, к конкретным условиям существования данной социальной общности, благодаря 3) ритуальным практикам, поведению, предполагающему личное участие, насколько оно возможно, в 4) приобщении к общим символам, обозначающим реальность, отличную от реальности повседневной жизни (это реальность, образующая, по Дюркгейму, мир «священных вещей»). Перечисленные компоненты существуют во всем многообразии конкретных религий, которые включены в жизнь общества, процессы изменения, развития, разрушения.

Хотя структура и функции, если их рассматривать применительно к определенной религии, неразрывно связаны, социологический анализ религии на теоретически абстрактном уровне предполагает возможность рассмотрения двух проблемных областей как самостоятельных: «структура религии» и «функции религии».

Религия в социокультурном контексте

Почему Вебер ограничился «предварительным» определением религии и не вернулся к дефиниции религии в конце предпринятого им исследования? Религиозное действие как действие социальное является осмысленным. Почему же наблюдателю так нелегко понять его значение? Очевидно, прежде всего потому, что это *значение* действия не лежит на поверхности, каждый раз его нужно разгадывать. Иногда это несложно, а иногда — крайне трудно и не всякому удастся. Проницательностью люди наделены в разной мере. Но важнее объективная трудность: внешне разные действия для совершающих их людей могут иметь одинаковое значение, и наоборот — сходные действия, жесты и т.д. могут иметь разное, подчас противоположное значение. Нужно знать те системы значений, которые определяют поведение изучаемых социологом индивидов и групп. В религии они заключены в символической системе, включающей культ и верования, и выражены на языке мифа и ритуала. Задача социолога — расшифровать социальный смысл религиозной символики. Таким образом, одна из трудно-

стей определения религии связана с тем, что социальный смысл эмпирически фиксируемого поведения может быть раскрыт лишь в более широком контексте, в рамках более общей теории, чем социологическая теория религии. У Дюркгейма — это теория «моральной общности», солидарности как основы социальной жизни, у Вебера — конфликт между целью и убеждением; у Парсонса — теория социального действия, т.е. религия помещается в более общий контекст — культуры. У П. Сорокина религия — одна из основных культурных систем, наряду с языком, искусством, наукой, политикой, моралью, экономикой, правом, занимающая большое место в общей культуре человечества.

Еще одна трудность понимания религии обусловлена тем, что в современном обществе наиболее характерные «смыслы», культурные ориентации чаще всего уже не воспринимаются как религиозные. Тем самым ставится под вопрос исходная посылка функционалистски ориентированного определения религии: оно оказывается слишком широким и под него подпадает также светская идеология. Таким образом, остается открытым вопрос о специфическом признаке, который позволяет отличить религию от того, что религией не является, хотя выполняет сходные функции.

Во всяком случае, можно руководствоваться тем, что религия обозначает социальный феномен — общность тех, кто разделяет общие верования, практикует общие ритуалы и подчиняется общей власти.

Религия и вера. Религии нет без веры. И все же религию следует отличать от веры. Вера, которой живут люди в ту или иную эпоху в разных сообществах, находит свое выражение в религии, но не только в ней, а и во всех социально значимых решениях, действиях и институтах. Религия — социальный институт веры, так же как наука — институт знания.

Если поиски определения религии все же не приносят полного удовлетворения тем, кто спрашивает, что есть религия, то достаточно определенно можно указать элементы, из которых она складывается, и ее место в социальной системе и культуре, т.е. что представляет собой религия как социокультурный феномен. Чтобы обеспечить ее существование в качестве социального феномена, необходим определенный набор средств коммуникации, форм выражения, способов интернализации интерпретации и распространения: это верования (мифы); ритуалы (культ); этос (склонности и моральные ценности группы); мировоззрение (познавательная перспектива, в которой жизненный опыт рассматривается

как составная часть общего понимания бытия как осмысленного целого, космологии) — в целом система символов, помогающих выразить «невыразимое», обозначить словом не укладывающиеся в рациональные понятия чувства, эмоции, переживания, в которых живет вера на психологическом уровне. Таким образом (и это — во-вторых, отвечая на вопрос, что такое религия), следует указать на те функции в жизни человеческих обществ, которые религия выполняет в качестве социального института и культурной системы, поддерживая их жизнедеятельность. Существует огромное многообразие символических форм, которые выполняют функцию религии, формируя человеческий опыт рождения и смерти, зла и добра, страдания и блаженства, опыт личных и социальных неудач или побед не столько на уровне конкретных его контекстов, сколько на уровне обобщения, выходящего за эти пределы и соотносящего человека с конечными условиями его существования. Религиозные символы способны предложить ответы на вопросы о смысле всего этого, тогда как невозможно получить ответ на эти глубокие вопросы, оставаясь в пределах повседневных категорий причины и следствия. *«Именно эта способность религиозных символов формировать значение и чувство на относительно высоком уровне обобщения, выходящего за пределы конкретных контекстов опыта, придает им такое могущество в человеческой жизни, как личной, так и общественной»* [1, с. 288]. Задача социологического исследования религии — раскрыть и объяснить социальные последствия такого рода ориентации, которая в традиционных религиях устанавливает общий для всех ее последователей набор определений действительности, *«общий универсум, в котором вся социальная жизнь получает общезначимый высший смысл»*, по выражению П. Бергера. Если социальная деятельность людей — это деятельность осмысленная, то одной из областей производства смыслов является религия во всем многообразии ее форм. Социальные последствия задаваемых ими ориентаций неоднозначны. Религия может служить как преградой, так и стимулом социальных перемен. Исторический опыт свидетельствует о том, что на религиозных ценностях основывались как революционные и реформистские социальные и политические движения, так и консервативное утверждение незыблемости существующих порядков как богоустановленных.

Религиозность и религия: Г. Зиммель

Социология имеет дело с религией как с уже сложившимся и определившим свои границы социальным институтом, имеющим особые, только ему присущие содержание и соответствующие функции. Если социология стремится понять религию исходя из явлений социальной жизни, находящихся по ту сторону всякой религии, то такой подход должен быть дополнен, полагает Г. Зиммель, выявлением того, что он называет «зачатками» религии, ростков того, что в качестве «религии» обрело самостоятельность и завершенность: *«Я не думаю, что религиозные чувства и импульсы выражаются только в религии, более того, полагаю, что они выражаются во множестве связей, как некий элемент, действующий при самых разных обстоятельствах. Религия как самостоятельное жизненное содержание, как вполне самозамкнутая сфера только и состоит в изоляции этого элемента»* [4, с. 619]. И важно найти, где во взаимодействиях между людьми возникают эти фрагменты, ростки, из которых вырастает религия, складывающаяся в самостоятельный, делающий эти фрагменты своим особым содержанием институт. Любая дефиниция религии, берущая ее только в «готовой», сформировавшейся уже форме, неизбежно подводит, по мнению Г. Зиммеля, к предположению о надэмпирическом и надмирном характере ее содержания. Эти «ростки» образуют *«религию до религии»* и помогают понять «земные» истоки уже зрелой религии в качестве формы и способа социальной жизни.

Зиммель указывает, что самые многообразные отношения между людьми содержат в себе элемент религиозного: *«Отношение дитяти к своим родителям, отношение патриота-энтузиаста к своему отечеству или энтузиаста-космополита ко всему человечеству, отношение рабочего к своему поднимающемуся классу или гордого благородным происхождением феодала к своему сословию; отношение подчиненного к своему господину, его гипнотической силе, и настоящего солдата к своей армии — все эти отношения с их бесконечно многообразным содержанием, будучи рассмотрены со стороны формально-психической, могут иметь один общий тон, который необходимо будет называться религиозным. Всякая религиозность содержит своеобразную смесь бескорыстной самоотдачи и эвдемонистского возжеления, смирения и возвышения, чувственной непосредственности и бесчувственной абстракции; тем самым возникает определенная степень напряжения чувства, специфическая интимность и прочность внутреннего отношения,*

встроенность объекта в некий высший порядок, который он, однако, одновременно воспринимает как нечто глубоко интимное и личное... Этот религиозный момент содержится в названных выше и многих других взаимоотношениях, он сообщает им такой оттенок, который отличает их от отношений, основанных только на чистом эгоизме или чистом внушении, или чисто внешних, или даже чисто моральных силах» [4, с. 620—621].

В разных социальных контекстах и на разных стадиях развития таких взаимоотношений то содержание, которое прежде религии и после нее несут другие формы отношений между людьми (нравы, право или свободная нравственность отдельного человека), в какой-то период принимает форму религиозного отношения — подобно тому, как законодательство может когда-то обнаруживать теократический характер и полностью находиться под религиозной санкцией, а в других обстоятельствах оно гарантировано государственной властью или нравами. Важно, что во всех таких случаях речь идет об отношениях между людьми и происходит как бы только изменение «агрегатного состояния» этих отношений, когда чисто конвенциональное состояние переходит в религиозное, религиозное — в правовое, правовое — в состояние свободной нравственности.

Таким образом, заключает Зиммель, «*всю историю общественной жизни пронизывает этот процесс: непосредственные взаимоотношения индивидов, с которых начинается их совместная жизнь, вырастают в обособленные самостоятельные органы. Так из тех способностей поведения, которые необходимы для самосохранения группы, возникает, с одной стороны — право, которое их кодифицирует, а с другой — сословие судей, которому, в соответствии с разделением труда, приходится его применять... Сходным образом дело, видимо, обстоит и с религией. Индивид в сообществе относится к другим или к совокупности описанным выше образом, его отношение к ним имеет характерную степень возвышенности, самоотдачи, жертвенности, интимности. С одной стороны, отсюда может развиваться идеальное содержание: боги — хранители такого рода отношений, выступающие как возбудители такого рода состояний души, существом своим как бы представляющие в обособленности то, что прежде было лишь формой отношений, существовало лишь в сплав с более реальными жизненными содержаниями. И этот комплекс идей и представлений фантазии теперь обретает в священниках как бы свой исполнительный орган и, в соответствии с разделением труда, особого носителя (как право обретает своих носителей в судьях, а ин-*

тересы познания — в сословию ученых). Если только религия превратилась в нечто самостоятельное и субстанциональное, то она тогда уже оказывает обратное воздействие на психические взаимоотношения людей, окрашивая их в свои тона, так что теперь они осознаются как религиозные и именно так и называются. Тем самым, однако, она только возвращает им то, чем сама она была изначально им обязана. И можно, наверное, сказать, что религиозные представления, часто столь диковинные и непонятные, никогда бы не стали столь могущественны в человеческих взаимоотношениях, если бы они не были всего лишь формулой или воплощением уже прежде существовавших форм взаимоотношений, для которых сознание еще не нашло более подходящего выражения» [4, с. 622–623].

Основная литература

1. Белла Р. Социология религии // Американская социология сегодня. Проблемы, перспективы, методы. М., 1972.
2. Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. М., 1994.
3. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Социология религии: классические подходы. Хрестоматия / Научн. редакция и сост. М.П. Гапочки и Ю.А. Кимелева. М., 1994. С. 35–69.
4. Зиммель Г. К социологии религии // Избранное. Том первый — Философия культуры. М., 1996.
5. Парсонс Т. Американская социология сегодня. Проблемы, перспективы, методы. М., 1972. С. 25–36, 360–378.
6. Парсонс Т. Структура социального действия // О структуре социального действия. М., 2002.
7. Парсонс Т. Социальная система и культура и Общества // О социальных системах. М., 2002.
8. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.

Дополнительная литература

9. Йингер Дж. Функциональный подход к религии // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа и Е.Д. Руткевич. М., 1966. С. 166–170.
10. Смелзер Н. Социология. М., 1994. Гл. 15 «Религия».

Глава III. Религия как символическая система

Любое религиозное представление о мире строится на противопоставлении сакрального и профанного. Две эти области, в которых протекает жизнь религиозного человека, взаимно исключают и взаимно предполагают друг друга. На представлении о сакральном зиждется поведение верующего. По выражению А. Юбера, *это идея-матрица религии. Мифы и догматы каждый по своему анализируют ее содержание, ее свойства используются в обрядах, из нее выводится религиозная мораль, ее олицетворяют собой жреческие сословия, ее закрепляют и укореняют в земле святилища, священные место, религиозные памятники. Религия — это система управления сакральным.*

Сакральное и профанное

В религиозной жизни люди имеют дело с сакральным как свойством, присущим некоторым вещам (объектам культа), некоторым людям (царю, жрецу), некоторым пространствам (святилищу, храму), некоторым моментам времени (Воскресению, Рождеству). В мире нет ничего, что было бы священно само по себе и одинаково священно для всех. Как уже говорилось, священными становятся обычные вещи. Внешне они не меняются, но становятся в представлении верующих совсем другими вещами, с которыми нельзя обращаться как прежде, по своему усмотрению, они вызывают страх и почтение, становятся опасными и «запретными» — тем, к чему нельзя приблизиться, не погибнув. Эти два рода вещей — сакральное и профанное — не могут сближаться: от соприкосновения с профанным сакральное утрачивает свои особые качества. Профанное и сакральное должны быть разделены, изолированы друг от друга, и в то же время — они оба необходимы для жизни: первое — как среда, в которой разворачивается жизнь, второе — как то, что ее творит, как сила, от которой человек зависит и все-таки может решиться уловить ее и употребить в своих интересах.

Функция ритуалов и запретов. Профанное нуждается в сакральном, стремится завладеть им, тем самым рискуя его испортить или быть уничтоженным. Поэтому отношения между ними должны быть строго регламентированы, что обеспечивает функ-

ция *обрядов, ритуалов*. Выполнение ритуалов составляет специфический тип поведения, предписываемого традицией. Ритуал представляет собой систему символических действий. Он зависит от системы верований, как правило выраженных на языке *мифов*. Одни обряды (позитивные) служат для превращения профанного в сакральное (обряды *освящения*) или наоборот (обряды *десакрализации*, или *искупления*, посредством которых человек или предмет возвращаются в профанный мир) — в зависимости от нужд общества. Другие обряды (негативные) имеют целью предохранять сакральное от соприкосновения с профанным посредством *табу* — ритуальных запретов. Сакральные вещи приобретают власть диктовать людям, что им можно делать и чего нельзя. Запрет никогда не обосновывается никакими моральными соображениями, его нельзя нарушать просто потому, что таков закон, призванный поддерживать нерушимый порядок в мире и заодно — благополучие людей. Мифы повествуют о том, что вначале запретов не существовало, все было дозволено; этому хаосу положили конец боги-творцы или герои-прародители, которые внесли в мир порядок, устойчивость, меру и регулярность, т.е. правильный порядок мироздания и правильный ход событий в нем. Раз и навсегда они определили все отношения в мире — живых существ и вещей, людей и богов. Разграничив области сакрального и профанного, они очертили пределы дозволенного и недозволенного. Область профанного — это область повседневного обихода, где человеку предоставлено право заниматься своими делами без ограничений, поскольку он, занимаясь этими делами, не соприкасается с сакральным. Природный порядок и порядок общественный взаимосвязаны: тот, кто нарушает один порядок, колеблет и другой, поскольку нарушает правильный ход событий во вселенной. Символически это выражается в разграничении *чистого* и *нечистого*, смещение которых подрывает мировой порядок. Такое смещение надо уметь предотвращать, а если оно произошло — нужно знать, как уменьшить его последствия.

Ритуал (от лат. *rite* — обряд, церемония) — символическое, внерациональное действие, в котором отсутствует практическое целеполагание (*священная трапеза* в любых ее видах не имеет целью утоление голода и жажды). Посредством ритуала люди выражают то, что для них важнее всего. Формы выражения ценностей группы при этом не произвольны («не нами установлены»), в них символически представлены реальные социальные отношения, присущий им нормативный порядок, так что изучение ритуала

даст ключ к пониманию главного в устройстве человеческих обществ.

«Не случайно, что смысл жизни и ее цель человек космологической эпохи полнее всего переживал именно в ритуале. Можно думать, что ритуал был основной, наиболее яркой формой общественного бытия человека и главным воплощением человеческой способности к деятельности, потребности в ней. В этом смысле ритуал должен пониматься как прецедент любой производственно-экономической, духовно-религиозной и общественной деятельности, их источник, из которого они развились...»¹

Символическая природа религиозной коммуникации. Людей, которым выпадает «встреча с божественным», немного. Вебер именует их «религиозными виртуозами». Они опознают божественное в вещах и явлениях, которые для других остаются обычными. Но их опыт становится достоянием обычных людей. Благодаря этому опыту между людьми и окружающим миром устанавливается связь, отличная от всех других связей с реальностью, — возникает *религиозное отношение*.

«Для буддиста-махаяниста в каждом куске дерева, в каждом камне содержится сущность Будды, но ощущает это он только в момент просветления. Святость возникает только тогда, когда имеется та или иная связь с реальностью. ...Религия не является всего лишь средством совладать с тоской и отчаянием. ...Она представляет собой символическую модель, формирующую человеческий опыт — как познавательный, так и эмоциональный. Религия умеет не только умерять тоску и отчаяние, но и вызывать их» [1, с. 267].

Религия характеризуется способностью символизации, которая отличает человеческое мышление и поведение от поведения животного. Человек создает и пользуется символическими системами (культурой) в форме языка и других «символических посредников» (на самом общем уровне системы действия, по Парсонсу, — это язык; во взаимоотношении между организмом и личностью — *удовольствие*; между культурой и социальной системой — *эмоции*; на уровне социальной системы — *деньги, власть, влияние, ценностные приверженности*). Религия говорит на языке мифов и ритуалов. Религия входит в культурную подсистему, за которой закрепляется в основном *функция сохранения и воспроизводства образа, равно как и творческого его преобразования*, тогда как интегративная функция отводится в основном социальной подсистеме. *Культур-*

¹ *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 16.

ные системы складываются вокруг комплексов символических значений — кодов, на основе которых они структурируются, особых сочетаний символов, в них используемых, условий их использования, сохранения и изменения как частей систем действия.

В религии символы выражают то, что иным способом никак не может быть выражено. Это единственный способ выразить священное. С точки зрения Дюркгейма, «священные вещи» суть символы, значения которых нельзя интерпретировать в терминах свойств, присущих самим этим вещам. Однако не только религиозная, но и вся повседневная жизнь человека связана с символами, которые напоминают ему что-либо, разрешают или запрещают, поражают и покоряют. В конце концов, по выражению И. Гёте, все можно считать только символом, за которым скрыто еще нечто другое.

Символ — знак, образ, представляющий какую-то вещь или воплощающий какую-либо идею. Символами могут служить объекты (крест — символ христианской веры), действия (крестное знамение, коленопреклонение перед алтарем и т.д.), мифы или предания (библейское повествование о сотворении мира), люди (Сократ как символ мудрости).

Слово «священный» происходит от лат *sacer* (посвященный Богу) и *sanktus* (достойный уважения, возвышенный), в противоположность *profanus* (непосвященный). Эти понятия восходят к римскому культу богов. Священное — таинственная сила, повергающая человека в ужас и трепет и одновременно — вызывающая его восхищение, делающая его счастливым.

«Священные вещи» в одно и то же время и привлекают, и отталкивают, могут быть полезными, но они же таят в себе и опасность. Эта двойственность — атрибут могущественной, неподвластной человеку силы, которая потенциально несет и благо, и зло. В обоих случаях священный объект обособлен от всех остальных как нечто аномальное и не предназначенное для обычного повседневного употребления. Отношение людей к таким объектам, где бы они ни встречались и сколь бы ни были внешне различны, одинаково — это страх или даже ужас, вызывающие поклонение и благоговение. Всегда это переживание чего-то необычного, выходящего за рамки рутинной повседневности. Это восприятие какого-то события, явления, особое отношение к которым не может быть объяснено только их реальными свойствами, в них заключено что-то еще помимо этой реальности, и для человека это «что-то еще» — самое важное в этом восприятии (это можно сравнить,

к примеру, с романтическим переживанием поэтической натурой волшебства южной ночи).

Табу устанавливают ограничения в поведении по отношению к объектам, в которых действует сакральная сила (*мана*). Приближаться к таким объектам или касаться их следует с большой осторожностью во избежание беды. Лишь тот, кто имеет на то право — в силу занимаемой должности, особого знания или состояния, может прикасаться к вещам, в которых присутствует мана.

Вождь неприкасаем, потому что в нем присутствует мана, и притом в большом количестве, поэтому путешествовать он должен на носилках: земля, на которую он ступил, также становится табу. Может быть, этим объясняется и инцест в высшем обществе, ибо простой смертный не смеет коснуться королевской персоны?

В Ветхом Завете сообщается, что когда непосвященный рискнул коснуться священного «ковчега Завета», то упал мертвым. В библейском повествовании о Самсоне представлено верование (в разных вариантах оно встречается во многих культурах), согласно которому священная сила может быть заключена, например, в волосах, и с обладанием этой силой связано обладание физическим могуществом (вместе с утратой волос Самсон утратил и заключающуюся в них силу).

Чаще всего мана обитает в людях, занимающих высокие должности, поэтому становится понятно, почему монарх или президент обладает необходимыми способностями и правом управления. Эту особую силу Вебер называет «*харизмой*»; данный термин обычно используется, когда речь идет о людях, обладающих особыми свойствами, тогда как понятие *мана* имеет более общее значение.

Сакральное как коллективное представление. Одну из наиболее распространенных форм восприятия священного Дюркгейм описал как «коллективное возбуждение» в совершаемом группой ритуале, когда участники в общем движении получают навык общения со священными объектами и местами, возбуждающими чувства страха и происходящего чуда. Это общее действие символизирует у индивидов и группы нечто священное; они опасаются что-либо изменять в нем, чтобы не разрушать контакта со священной силой, и распространяют табу на само ритуальное действие: в священнодействии недопустимы какие-либо изменения. Таким образом, складывается представление, до сих пор бытующее в сознании, что священное — это то, что не подлежит изменению.

Дюркгейм считал главным то обстоятельство, что религиозные убеждения не просто воспринимаются индивидуально всеми членами группы, а представляют собой нечто, принадлежащее группе, — они формируют ее единство. Индивиды, составляющие

группу, чувствуют себя соединенными друг с другом одним лишь фактом принадлежности к общей вере.

Образцы поведения, которые складываются в процессе общения между людьми, предстают в их сознании как объективно данные им извне реалии; люди как бы забывают, что социальный мир и все его составные части — результат их собственной деятельности. Когда этот процесс выработки образцов развивается в связи с отношением к священному, в конце концов происходит все усугубляющееся разделение между тем, что относится к человеческому деянию, и тем, что теперь определяется как священный порядок. Образцы действия и поведения фиксируются как вечные истины.

На начальных стадиях этого процесса священное предстает в религиозном сознании как сила, которая вырывает человека из привычного образа действий и устанавливает новые правила поведения, открывает для него «новую жизнь», тогда как впоследствии она выступает в качестве гаранта их сохранности и чистоты.

Развитие представлений о сакральном. Понятие о сакральном проходит несколько ступеней развития. Вначале оно означает все, что не укладывается в обычный ход вещей, вмещает в себя как «чистое», так и «нечистое», несущее и благо и всевозможное зло. На более поздней стадии священное олицетворяет установленный порядок, образ действий, нормы поведения как гарант сохранения традиций, предотвращения хаоса; и только на стадии перехода от «религии закона» к «религии спасения» сакральное становится «святым», приобретая этические характеристики, становясь воплощением чистоты, блага, истины, красоты.

Магия и религия

К силам, находящимся за пределами обычного, относятся и магия, и религия. В связи с этим возникает вопрос о соотношении между собой этих двух феноменов, каждый из которых характеризуется общением с сакральным. Не вникая в детали, отметим лишь, что магия означает манипулирование безличной силой с помощью особых приемов, колдовства во имя достижения конкретных, соответствующих интересам индивида целей, не связанных с моральными оценками. Ее эффективность зависит от точности выполнения ритуальных магических действий, соблюдения традиции.

Магия связана со *стереотипизацией* человеческой деятельности, тогда как религиозная *рационализация* человеческой деятельности осуществляется в ином контексте — когда существование

уже не обеспечивается полностью традицией, а священное из безличной разлитой в мире силы трансформируется в божественную личность, возвышающуюся над профанным миром.

В то же время существует структурное сходство магии и религии — на это обращает внимание Вебер, вводя понятие «магического символизма». На определенной ступени происходит замена реальной жертвы, например в погребальной церемонии, — жертвой символической, рисунком жертвенного животного, какими-то частями его тела и т.п. В большей или меньшей мере магический смысл ритуального действия сохраняется и в религии. Для понимания религии важно, таким образом, выявить отличия религиозных символов не только от магических, а вообще — от нерелигиозных.

Если божество, т.е. всесильное «иное существо», находится в другом мире, то доступ к этой силе люди получают в тех действиях, которые составляют практику религиозной жизни (культовой деятельности) и назначение которых — служить связующим мостом между «этим миром» и «иным миром», — мостом, по которому могучая сила божества может быть направлена на помощь бессильным людям. В материальном смысле этот мост представлен «святыми местами», которые одновременно находятся и в «этом мире», и за его пределами (например, церковь считается «домом Бога»), посредниками — «святыми людьми» (священнослужителями, отшельниками, шаманами, вдохновенными пророками), наделенными способностью устанавливать связь с силами иного мира, при том что сами они живут все же в этом мире. Этот «связующий мост» представлен не только культовой деятельностью, но и в мифологии

в представлениях об инкарнациях, перевоплощениях божеств, которым удается быть одновременно и божествами, и человеческими существами. Посредник — будь то реальное человеческое существо (например, шаман) или мифологический богочеловек, — наделен «пограничными» чертами: он и смертный, и бессмертный. «Сила Духа Святого» — магическая сила в общем смысле «священнодействия», но она также сексуальная сила — способна оплодотворять женщин.

Важной характеристикой каждой религии является ее отношение к магии и религии как «идеальным типам», т.е. степень присутствия в ней магических элементов и степень ее рационализации: в одних религиях больше одного, в других — другого. В зависимости от этого формируется присущий данной религии тип отношения к миру. Общую тенденцию религиозной эволюции Ве-

бер определяет как «расколдование мира» и усиление религиозной рационализации.

Ритуал и миф. Во многих религиях центральное место занимает не верование, а ритуальное поведение.

Так, в иудаизме, например, от верующего требуется в первую очередь не знание догматов, а определенное, строго регламентированное поведение, соблюдение множества предписаний, обрядов.

В самом широком смысле слова ритуал представляет собой совокупность повторяющихся, регулярно совершаемых действий в установленном порядке. Ритуальное действие является формой социально санкционированного символического поведения и в отличие от обычая лишено утилитарно-практических целей. Его назначение другое — он выполняет коммуникативную роль, символизирует определенные значения и установки в отношениях как повседневной, так и официальной жизни, играет существенную роль в социальном воспитании, контроле, осуществлении власти и т.д. Ритуал в отличие от этикета связан с убеждением в его глубинном ценностном смысле.

Религиозные ритуалы вместе с соответствующими верованиями направлены на «священные вещи». Магический ритуал — это, собственно, колдовское действие, заговор, заклинание, техника воздействия на явления окружающего мира. Исполнителем этого действия является индивид, а не коллектив. Магический ритуал ориентирован прагматически — в большей степени на «материальный» результат, чем на ценности знакового порядка. Смысл магического действия не в «служении» высшей силе, а в обслуживании человеческих потребностей.

В религиозно-богословских работах этот момент отражается в виде противопоставления архаических верований с нарастающей на них «уродливой корой магии» — «благоговению перед Высшим». А. Менг характеризует магию как «механический способ заслужить расположение таинственных сил, заставить их работать на себя» по принципу: «Я дал Тебе — Ты дай мне». «Люди были убеждены, что определенные ритуалы с естественной необходимостью должны доставлять желаемое»¹.

Люди не были бы людьми, если бы не придавали смысл тому, что их окружает и что они сами делают. Суть культуры в настоящем для людей требовании, чтобы в конкретной, окружающей нас реальности был установлен какой-либо смысл. Глубочайшими корнями своими признание смысла, наделение смыслом уxo-

¹ Менг А. Таинство, слово, образ. Л., 1991. С. 9.

дит в недра культа. Культовый ритуал — священнодействие, таинство, а не мифы и не догматы вероучений, и тем более не правила поведения, составляет ядро религии. В античной религии вера в определенные комплексы мифов не была обязательной в качестве характеристики истинной религии. И не мораль составляет сущность религии. Ритуалы значат для общества больше, чем слова и мысли, благодаря ритуалам религия становится в древних обществах частью социального порядка, укореняясь и в общей системе ценностей, в том числе и в этических ценностях сообщества, которые с ее помощью становились общей для всех системой образцов поведения. Одни религии могут быть более этическими, чем другие, но если религия становится моралью, она перестает быть религией.

В основе магического действия лежит представление о том, что все со всем связано, «логика партиципации», по выражению Л. Леви-Брюля. Она и реализуется в магических действиях. На этом уровне магическое действие еще не имеет своей основой определенную космологию. Только с ее появлением (миф о творении) магическое действие трансформируется в религиозный ритуал — образ творения. В религиях стратегической целью мышления и действия становится сохранение сакрального порядка мироздания, космоса в борьбе с угрозой хаоса.

Человеческое общество в первобытных представлениях само выступает как часть космоса: все входит в состав космоса, который образует высшую ценность. Для такого сознания существенно, подлинно, реально лишь то, что сакрализовано (сакрально отмечено), а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса, выводимо из него, причастно к нему. В сакрализованном мире, по утверждению В.Н. Топорова, и только в таком мире, складываются правила организации, ибо вне этого мира — хаос, царство случайностей, отсутствие жизни. Религиозный ритуал связан, следовательно, с мифологическим сознанием как основным способом понимания мира и разрешения противоречий.

Человек этого периода видел именно в ритуале смысл жизни и ее цель. Это уже религиозный, а не магический ритуал. Он ориентирован на ценности знакового порядка. Он является тем действием, которое обеспечивает спасение «своего» космоса и управление им. Воспроизведение акта творения в ритуале актуализирует структуру бытия, придавая ей подчеркнутую символичность, и служит гарантией безопасности и процветания коллектива. Космологический миф — руководство жизни для человека той эпохи.

Только в ритуале достигается высший уровень сакральности, и одновременно в нем человек обретает чувство наибольшей полноты жизни.

В жизни архаичных сообществ ритуалы занимали главное место. Мифология служила своего рода его пояснением, комментарием к нему. На это обстоятельство обратил внимание Дюркгейм. Анализируя описания ритуала в религиозной жизни австралийских аборигенов, он выделил феномен возбуждения (экспрессивной символизации, по терминологии Парсонса). Суть этого феномена состоит в том, что участники ритуала — коллективного, т.е. уже религиозного, а не магического действия, — находятся в состоянии сильного эмоционального волнения, экзальтации, которая, согласно Дюркгейму, является психологически подлинной и в то же время — социально упорядоченной. «Сценарий» действия и образцы поведения, взаимодействия между участниками ритуала, детально разработаны и предписывают, кто и что должен делать в тот или иной момент времени. Таким образом, хотя возбуждение является подлинным в психологическом смысле, его нельзя считать спонтанной реакцией на непосредственные стимулы. Этот упорядоченно организованный характер ритуала определяется тем, что ритуальные действия пропитаны символическими значениями, которые соотносятся со структурой и ситуацией социальной системы. Ритуалы, по Дюркгейму, не только подкрепляют, но и порождают то, что он называет «верой».

Соотнесенность мифа с социальной системой основывается на том, что мифологические символы не просто указывают на что-то или отсылают к какому-то другому. Они в своем чувственном качестве, скорее, сами воспринимаются как это «другое», являясь этим «другим»¹. Согласно Лосеву, полное отождествление в примитивных культурах человека с мифическим тотемом составляет характерное свойство мифологической символизации: животное-тотем и клан отождествляются в сознании австралийского аборигена. Участники ритуала действительно ощущают себя мифическими символическими существами, действия которых они воспроизводят в ритуале. Это отождествление обеспечивает возможность одновременно быть самим собой и чем-то другим. Отождествление в символе вещи и идеи в ранних культурах приводит к тому, что со «священной вещью» обращаются так, как будто она сама и есть то, что она символизирует (подобно этому в православном

¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Миф, число, сущность. М., 1994.

сознании икона представляет собой не просто *изображение* лика Божьего, но сам лик Божий). В современных светских системах символизации политического или какого-либо иного рода никто никогда уже не отождествляет символ с тем, что он собой символизирует.

Еще один уровень соотносительности религии с социальностью заключается в том, что первичная функция религиозного ритуала состоит в формировании и укреплении солидарности, в основе которой лежит общий код ритуального символизма. Ни один предмет в ритуале не является самим собой, он всегда выступает как символ чего-то другого; все операции с предметами в ритуале есть операции с символами, совершающиеся по установленным правилам и имеющие значение для тех реальных предметов, символами которых они являются.

Так, жертвоприношение коня в ведическом ритуале моделирует практически весь космос, так как каждой части жертвенного животного соответствует какой-то определенный мировой феномен (голова жертвенной лошади суть заря, глаз — солнце, дыхание — ветер, ухо — луна, ноги — части света...). Весь космос возникает вновь ежегодно из этого приносимого в жертву коня, мир творится заново в ходе обряда.

Э. Лич, изучавший символическую систему, включающую ритуал, миф, религиозную этику и мировоззрение, пришел к заключению, что ритуал представляет собой своего рода «хранилище» знаний: в соответствующие ритуалы может быть заложена информация, касающаяся, например, хозяйственной деятельности, в виде символов, имеющих власть над людьми, определяющих их поведение. Они передаются от поколения к поколению, влияя на мировоззрение и связанный с ним этос, влияя в значительной степени через ритуал, богослужение.

Христианская церковь, исповедуя религию «духа и истины», не упразднила храмовое богослужение, ритуалы, культ в качестве внешнего символа духовного служения. Современные богословы, осуждая «обрядоверие», напоминают, что основатель христианства упрекал иудейское духовенство и законников в том, что они свели высший религиозный долг к обрядам и уставам; он хотел другого: «Милосердия хочу, а не жертвы». Для Бога важнее всесовершенный и жертв «очищение сердца», справедливость, вера, нравственный подвиг. Однако религиозная вера живет в символике ритуала, и, по убеждению православного священника, недостаточно носить Бога в сердце и стремиться исполнять Его волю в повседневной жизни. Евхаристия (благодарение), которую называют «бескров-

ной жертвой» и которая является сакральной трапезой, является основополагающей мистерией христианской церкви, центральным моментом богослужения, символизирующим подлинное пребывание Богочеловека в Его Церкви: *знаком присутствия Христа в Церкви являются мистерии-таинства, через которые вновь и вновь совершается единение человека с Богом.*

Итак, ритуал относится к области религиозной практики, ортопраксии, в то время как миф — к когнитивному компоненту религии, ортодоксии. Они связаны таким образом, что миф определяет границы понимания ритуала и дает ему обоснование, хотя это не обязательно на осознанном уровне.

Преимущество символа перед понятием в том, что он не требует предварительной «работы ума», «школы мышления», логической дисциплины. Символы воспринимаются гораздо легче и проще интеллектуальных дефиниций, схватываются «на лету» на основе не требующих и не поддающихся сколько-нибудь строгому определению эмоций, переживаний, верований.

Поскольку ритуальные действия ориентируются на религиозные символы, мифы, которые определяют их смысл, они рассматриваются как совершенно отличные от внешне схожих действий человека в «обычной» жизни: в христианском таинстве причащения человек «вкушает тело и кровь Христову» не для того, чтобы утолить голод и жажду. Ритуал обретает свое значение, становится ритуалом только в контексте соответствующего мифологического верования.

Только в контексте евангельского рассказа о последней трапезе Иисуса и его учеников («Тайной вечере») имеет смысл сам ритуал христианской евхаристии — причащения хлебом и вином. Только в контексте мифа о первородном грехе имеет смысл ритуальное очищение от греха, таинство исповеди.

Миф — не объяснение ритуала, а его обоснование, укоренение проходящего в вечном. Ритуал — драматизация мифа, воплощение символов в живую действительность. Ритуал может выразить, однако, и то, что не высказывается на языке мифа, не вербализуемо. Он говорит на языке жеста, танца, «языке тела». В мифологическом сознании все, что есть движение тела, есть одновременно движение души. Леви-Строс видел задачу не в том, чтобы понять, как люди «думают в мифах», с помощью мифов, а в том, чтобы показать, как «мифы живут в нас».

Миф обретает зримые черты в ритуале, хотя ритуал может совершаться без ясного осознания заложенного в мифе значения. Вера получает видимое каждому воплощение. Ритуал, богослужение —

вера в действии, в поведении, отношениях верующего. С помощью ритуала верующие соприкасаются со «священным временем», становятся современниками событий «священной истории», обретают «жизнь вечную». Больше того, в ритуале «священное время» как бы создается, поскольку время имеет смысл в том случае, когда в нем что-то происходит.

Социальное значение ритуала — установление связи между людьми, усвоение верований, религиозных установок и ценностей и т.д. Каждый ритуал — это действие, направленное на установление и поддержание порядка; он есть обряд. Боги умирают без совершения ритуалов, смерть человека обязательно сопровождается ими. Обряд знаменует собой власть общества над индивидом. В ритуале индивид устанавливает связь с группой, обществом; в веровании — с космическим порядком. Ритуальный страх — страх нарушения божественного порядка. Потребность в обряде как «торжественном восполнении» повседневной рутины человек ощущает в каждый переломный момент своей жизни. Ритуальное воплощение веры — дань телесной природе человека, которая должна быть признана во всей своей жизненной силе и по возможности одухотворена. Христианский крест — символ не только распятия, смерти и страданий Бога, но и отражения идеала.

Религиозное мировоззрение и религиозный этос

Религиозные символические системы обеспечивают осмысленность человеческого поведения, соотнося его с общим пониманием смысла жизни в контексте мироздания и общего порядка бытия. Религия занимается не столько конкретными вопросами повседневного существования, сколько пониманием самой жизни, ее смысла перед лицом смерти, страданий, несправедливости. Религиозные символы предлагают осмысленный контекст — модель мира, помогающую религиозным людям понять природу мира и смысл человеческой жизни, т.е. помещают негативный опыт в рамки общей картины мироздания, в которой этот опыт получает объяснение и которая дает человеку тем самым эмоциональное утешение, если он, например, верит, что жизнь есть испытание, ниспосланное Богом, и что праведных ждет «Царство небесное».

Религия представляет собой символическую модель, формирующую человеческий опыт, еще и в том смысле, что в ней описывается не только реальный мир, но и мир, каким он должен быть.

Тем самым религиозные символы предписывают, какой должна быть жизнь «по истине». Если человек понимает свою жизнь как испытание, он стремится вести себя так, чтобы это испытание выдержать.

Система религиозных символов оказывает воздействие на человеческую деятельность, ее установки и мотивации, т.е. глубину, интенсивность мироощущения, переживаний и направление человеческих действий.

Например, руководствоваться тем, что быть христианином — значит не предаваться отчаянию и не терять надежду даже в самых бедственных и, казалось бы, безвыходных обстоятельствах. Здесь переживания верующего формируются на основе установки, а не тех или иных конкретных ситуаций.

В религиозной мотивации важную роль играют этические учения. Религиозная система символов способствует выработке концепции бытия, космологии, удовлетворяющей потребность человека в интеллектуально состоятельном объяснении мира. Это система символов, которая, таким образом, связывает в нечто целостное определенный тип восприятия и переживания реальности, определенным образом мотивированное и ориентированное поведение и — понимание мира, обосновывающее особый взгляд на мир и способ интерпретации смерти, страдания, несправедливости, объясняющее их смысл. Люди хотят знать, почему существующий мир является именно таким, а не другим, им нужна уверенность в том, что их жизнь имеет смысл. Религиозно-символическая система ориентирована на то, чтобы дать объяснения, помогающие переносить страдание и дающие силы жить, объяснение смысла человеческой жизни.

Только поняв символическую структуру религии, можно объяснить социальные последствия религиозной ориентации. Чтобы такие социально значимые последствия были, т.е. чтобы религиозно-символическая система действовала достаточно эффективно, она должна обладать специфическими свойствами, отличающими ее от других когнитивных систем — философской или научной. Она должна дать полное и окончательное, раз и навсегда значимое решение, которое не может быть поколеблено никем и никак: истина и справедливость в конце концов восторжествуют, страдание не случайно и жизнь имеет смысл. С помощью символов, в которых оно выражено, религиозное мировоззрение приобретает особую ауру, воспринимается как единственно оправданное, истинное и реалистичное. Подобно Лютеру, глубоко религи-

озный человек может сказать: стою на этом и не могу иначе. Для него есть нечто более весомое, нежели доводы здравого смысла, повседневного опыта или эмпирической очевидности. Открывающееся в религии видение мира, религиозная истина предстают как нечто более глубокое, чем то, что человек постигает своим разумом в повседневном опыте. В Новом Завете говорится, что мудрость «сего мира» есть глупость и что в глазах «мира» христиане должны казаться «неразумными», даже «безумными» и «юродивыми» [I Кор. 1, с. 18–25].

Не только способность религиозных символов формировать значение и чувство на относительно высоком уровне обобщения, выходящего за пределы конкретных контекстов опыта, придает им такое могущество в человеческой жизни. Самым важным является то, что отличает религию от других культурных феноменов: в религии происходит сакрализация ценностей, установок, норм поведения, которые воспринимаются благодаря этому как непреложные и безусловные. Религия способна обосновать социально значимые ценности, наделяя их авторитетом помимо обычных способов верификации, опытного подтверждения, так, что предлагаемые ею решения не могут быть опровергнуты ни-коим образом.

Дюркгейм, определяя религию как систему верований и ритуалов, объединяющую тех, кто их придерживается и практикует, в моральную общность, называемую церковью, по словам Парсонса, утверждал, что верования, связанные со священным, организованы, в сущности, в терминах культурного кода, и рассматривал категорию священного как синтез или матрицу двух первичных универсальных категорий — категорий ума (и связанных с ним когнитивных рубрик) и категорий морали. Символы — основа человеческого существования, религиозные символы, согласно Дюркгейму, по своей сущности всегда (или по большей части) социальны. Так отвечает Дюркгейм на вопрос, символами чего являются религиозные символы. И в когнитивном, и в моральном порядке, объединяемых в символах священного, Дюркгейм имеет в виду основные рамки, необходимые для объяснения феноменов человеческой жизни, и особенности ее социального аспекта. Значение символов священных вещей в том, что они раскрывают фундаментальные условия функционирования человеческого общества.

Взаимодействие религии как символической системы с обществом

Религия как символическая система представляет в некоей упорядоченной связи различные фрагменты мира и области общественной жизни — те фрагменты реальности, которые для данного общества имеют жизненно важное значение. Они предстают как некое обозримое связанное целое. Опорные элементы религиозно-символической системы — ритуалы и мифы, на основе которых получают развитие религиозные концепции общего порядка бытия — мировоззрение (космология, антропология и др.) и общепринятые, устойчивые установки и мотивации, ценности и нормы — религиозный этос. Религия (хотя и не только она) задает и поддерживает (в разные эпохи — по-разному) образцы поведения, соотносящиеся с задачами общества, государства или какой-то иной социальной общности.

Религиозная картина мира, в котором живет человек, дает ему осознание своего местоположения в мире, представляет собой способ *пространственной* ориентации; прежде всего это относится к среде его обитания.

Так, австралийская чуринга — своего рода план жизненного пространства племени. В архаических религиях божества имеют фиксированные места обитания: часто на горах восседают боги, иногда сами горы, так же как водные потоки, рощи и т.д., могут почитаться как божественные.

География представлена здесь в виде символично-религиозной системы. Важная ее функция — определение границ жизненного пространства, в которых данная группа находится «у себя дома» и может уверенно передвигаться и действовать. Определяемый этими границами мир отделяется от «немира» — области неизвестности, в которой человека подстерегают неведомые угрозы, где он теряется и пропадает. Живущие «там» люди воспринимаются часто как «нелюди», как «совсем другие», чем «мы» (часто даже по своему физическому облику, — они рисуются «великанами», «одноглазыми» и т.п.), они — чужаки и по крайней мере потенциально всегда опасная и враждебная сила.

Религиозно-символическая система устанавливает определенные градации освоенности и религиозных качеств окружающего пространства.

Во многих африканских религиях дом вождя — центр пространственной ориентации, вокруг него строится деревня, ее окружают обработанные земли и используемые пастбища, а за ними начинается

уже буш — понятие, обозначающее все неведомое и опасное, место обитания диких животных и чужих племен. Этим пространственным фрагментам присущи определенные нуминозные качества: «дух рода» обитает в центральном помещении, доме собраний, дальше располагаются другие нуминозные образования, убывающие по степени своей значимости по мере удаления от центра. Таким образом, производится маркировка освоенного пространства.

Религиозная символическая система задает также ориентиры хозяйственной деятельности. Воздействия человека на природные объекты и процессы получают объяснение и фиксируются в символической системе-матрице производственно-хозяйственных действий. Она включает ритуальные действия, направленные на повышение плодородия, сохранность урожая и т.д. В природных явлениях есть определенная регулярность, однако ход природных процессов подвержен многочисленным угрозам, нередко происходят отклонения (невиданные наводнения или, наоборот, засуха и др.), и нередко такие отклонения имеют самые губительные последствия. В окружающей природной среде заключены как способствующие жизни, так и угрожающие ей силы. Природные явления должны иметь место в нужное время и в нужной степени.

В Египте жизнь населения зависит от Нила. Он источник благополучия и самой жизни людей. Плохо, если в весеннее половодье воды оказывается мало, и плохо — если происходят разрушительные наводнения. Это относится и к другим природным явлениям — сезонным дождям, сменам холода и жары и т.д.

В своей символической системе религия представляет природу в том именно виде, в каком она оптимально полезна человеку, и не «отстраненно», а как культивируемую, используемую человеком. В религиозно-символической системе силы хаоса и разрушения сгруппированы и упорядочены так, чтобы они были включены в конечном счете в благодетельный для человека порядок, для поддержания которого имеются средства, ритуалы, позволяющие воздействовать на сакральный источник жизни. Это могут быть жертвоприношения, заклинания, молитвы.

Архаический культ способствует поддержанию жизни космоса, протекающей в различных ритмах, всегда подверженной угрозам, длящейся непрерывно и прерывающейся катаклизмами, продолжающейся через преодоление кризисных экстремальных ситуаций. С одной стороны — есть жизнь, которая складывается каждый раз в меняющихся ситуациях, с другой стороны, она существует также в виде неких образцов жизненных процессов, которые хранятся в памяти и передаются из поколения в поколе-

ние. Этот «образцовый», «идеальный» момент выражен и затвержден в мифе.

Во взаимопроникновении мифа и ритуала разыгрывается драма существования.

Так, в ритуалах годовичного цикла религий древних земледельческих культур смена времен года предстает как кризис, в котором заключена угроза продолжению жизни. Если смена не происходит правильным образом, все приходит в расстройство.

Кризисная ситуация в ритуале представляется в чередовании двух компонентов: *кенозиса* — упадка жизни, рассогласования, гибели, и *плерозиса* — восстановления, обновления, нового поворота к жизни. Тем самым отчетливо становится для каждого завершение одного отрезка времени года и начало другого. Открывается новый акт в драме жизни (один год прожит и остается позади, начинается новый). Человек содействует ходу жизни, преодолению кризисных ситуаций перехода. В самом ритуальном действе выделяются три ключевых момента: 1) ритуал умерщвления, 2) ритуал очищения, 3) ритуал оживления и наделения силой, вслед за которым начинается праздничная часть, торжество. На этой основе возникают самые разные вариации, могут переноситься акценты, но существенно то, что миф и ритуал представляют происходящее в природных процессах в упорядоченном виде.

Сами по себе переходы в природных событиях, например от одного времени года к другому, протекают каждый раз не совсем так, как в другие годы. Иногда весна приходит поздно, с возвратами холодов, медленно и без отчетливо выраженного перелома к теплу.

Ритуал и миф делают приход времени года четко определенным, придают этому прихотливо протекающему процессу структуру. Культовая драма представляется поэтому не как простое отражение и воспроизведение природных процессов, скорее наоборот — культовое действие имеет в качестве своего последствия природные изменения. Эту функцию внесения определенности, установления четких размежеваний, помимо ритуалов, связанных с годовым циклом, имеют ритуалы установления зрелости.

Пройдя обряд инициации, подросток становится взрослым, получает новый социальный статус, хотя биологический процесс созревания проходит медленно и индивидуально (один человек в 14 лет уже «не мальчик, но муж», а другой и в 20 — сущее дитя).

В религиозно-символической системе представлены социальная и политическая области жизни. В сегментарных обществах доминируют системы родства, в стратифицированных символически представляется социальное расслоение с различным распре-

делением власти и ответственности, и по мере развития государственности она выходит на первый план в религиозной символике, и прежде всего то, что связано с противодействием внешним и внутренним врагам государственного порядка. Но в религиозно-символических системах уделено место и тем «наносящим ущерб» факторам, которые действуют в повседневной жизни, — в первую очередь это болезни.

Одна из главных религиозных тем — причины болезней, отношение к ним, многообразные практики исцеления. Болезнь должна быть ритуально выражена и объяснена, связана с нормальным течением жизни и соотнесена со смертью, которая представляется как вторжение сил зла.

Религиозно-символическая система не только представляет все эти области, но и связывает их воедино, упорядочивает. Принципами порядка в таких системах являются принципы их построения. Основной принцип построения символических систем — бинарный (хотя существуют и триадичные классификации). В космологических мифах речь идет чаще всего о первосуществах, которые соединяют в себе, например, мужские и женские черты, которые потом обретают раздельное существование. В результате разделения возникает первая пара и происходит дальнейшая дифференциация.

В китайском универсуме бинарный упорядочивающий принцип используется для всеобъемлющей классификации всего существующего в действительности.

Две противоположные силы — *ин* и *янь* — должны находиться в равновесии. Это равновесие обозначается как *путь* — дао. Оно динамично, постоянно должно восстанавливаться, нужны усилия и умение его поддерживать. Путь пролегает между противостоящими крайностями, символически обобщенно представленными парой «ин — янь», которые раскрываются в противостоянии светлого — темного, активного — пассивного, нечетного — четного и др. На этой классификации строится вся методика рассмотрения и оценки человеческого поведения, достижения равновесия жизненных проявлений и форм, соответствующая этика.

Важную роль в религиозной символике в визуальном ее представлении играет цвет. Самое важное различие — между цветом и нецветом, каковым являются белое и черное.

В европейской культуре цвета связаны с повседневностью, тогда как белое и черное — с критическими переходными ситуациями, такими, как свадьба или смерть (белое и черное — взаимозаменяемы: в России черный цвет — цвет траура, а у некоторых народов траурным является белый цвет).

Жертвоприношение. Если индивид или общество стремятся достигнуть успеха в своих хозяйственных и других предприятиях, они должны воздействовать на богов или безличные сакральные силы, от которых, по их понятиям, зависит мировой порядок, принося им дар, жертвоприношение. Этот ритуал, с помощью которого происходит освящение, т.е. введение в область сакрального того, что принадлежало человеку, но от чего он добровольно отказывается. Сакральные силы становятся, таким образом, должниками дарителя и должны предоставить ему, чтобы не остаться в долгу, просимое — материальную выгоду, плодovitость и пр. Жертвоприношение — односторонний жест, который предполагает ответ, позволяющий восстановить равновесие, мировой порядок и в то же время приносящий «заимодавцу»-дарителю желаемое.

Социальные и национальные идеалы и ценности могут быть выражены в религиозной форме, хотя современный человек обсуждает проблемы общественной жизни чаще всего на языке политики, экономики, права, науки, светской этики. В прошлом религия часто сосредоточивала в себе основной интеллектуальный потенциал общества. Со временем, по мере развития светской философской и научной мысли, светской культуры ситуация изменилась. Но так или иначе, религиозные мировоззренчески-этические системы по-своему отражают уровень и характер самосознания общества, уровень понимания тем или иным народом своих исторических задач как единого целого. Вопрос о том, насколько действительной силой в обществе являются религиозные символы, — это вопрос о том, в какой мере они претворяются в убеждения, принимаются как «руководство к действию» значительными социальными группами, или — существуют в достаточно отчужденной от их интересов форме «официальной религии» правящей элиты. Отсутствие любых общепризнанных национальных символов, в том числе и религиозных, является свидетельством раскола общества и ведет к духовной деградации. В такой ситуации естественно обращение к религии как к средству утверждения в обществе высшей ценности, которой должен руководствоваться каждый вне зависимости от классовой, партийной, этнической принадлежности. Бог выступает как метафора высшей духовной ценности и взгляда на мир, благодаря которым существует смысл жизни и смерти. Опасность, с которой сопряжена такая ситуация в современном обществе, заключается в том, что в той «войне символов», которая ведется в средствах массовой информации, религия используется как средство, как идеология, в качестве символа

приверженности той или иной политической ориентации державности, патриотизма, духовности и т.д.

Религиозное мировоззрение использует преимущественно язык мифов, но все же представляет собой интеллектуальное построение, более абстрактный по сравнению с мифом, оформленный в понятиях взгляд на мир в развитых религиях — учение церкви, теология, религиозная философия. Однако, как показывают социологические исследования, мировоззрение большинства христиан в современном обществе формируется все же не на основе «религиозного знания». Данные исследований показывают, что у верующих религиозные познания, как правило, крайне ограничены и скудны.

Многие плохо знают не только догматику, но даже Библию. Вера большинства, массовая религиозность, как правило, не основывается на учении церкви, теологии, носит во многом случайный, неупорядоченный, эклектический характер. Многие просто не в состоянии сделать сознательный мировоззренческий выбор, осознать наличие альтернативных типов мировоззрения.

Таким образом, религиозное мировоззрение реализовано в верованиях как совокупности представлений о ценностях, установок и мотиваций, ценностных ориентаций и очень редко — в виде осознанного и приведенного в систему взгляда на мир. Как полагает М. Рокич, верование — это не то, во что верующий, как он полагает, верит, что он признает, а в первую очередь — предпочтительность его «экспектаций» в оценке того, что реально или возможно существует, а что — нет. Он обращает внимание на то, что не все верования для индивида одинаково важны, некоторые имеют второстепенное значение, являются «периферийными».

Если это так, то индивидуальная структура верований, мировоззрения может быть достаточно подвижной, варьировать в пределах общего определения религии как решения «конечных проблем», образуя при этом некую взаимосвязанную систему верований. Рокич предлагает следующую типологию верований, разработанную на эмпирической основе:

- тип А — примитивные верования, основанные на истинах, принимаемых всеми, в которых нет поводов усомниться; часто они осознаются даже не как верования, а как нечто самоочевидное;
- тип Б — верования, которые тоже «примитивны», принимаются без дальнейших обсуждений и обоснований, но их придерживаются вопреки мнению других. Часто такие верования включают самооценку, позитивную или негативную, но всегда

они основаны на индивидуальном жизненном опыте, и в этом отношении они не могут быть опровергнутыми;

- тип В — авторитарные верования, которые принимаются не потому, что представляют нечто безусловно данное (как тип А), а в силу отношения к индивиду или группе, которые являются источником этих верований. Это феномен «коллективного сознания», для которого главный аргумент — «мы все так верим», «так сказал он» и т.п.;
- тип Г — «обосновываемые» верования, тесно связанные с предыдущим типом и им обусловленные. Это верования, принимающие как данность все содержание институциональных идеологий, рекомендуемых источников (таких, как энциклопедии);
- тип Д — непоследовательные верования, которым индивид не придает существенного значения, которые он может менять, которые скорее дело вкуса, настроения, чем глубокого убеждения.

Стержнем этих типов остается символическая модель организации человеческого опыта — познавательного, эмоционального, волевого — такое духовное состояние (его можно назвать убеждением), которое характеризуется нерасчлененностью этих трех компонентов, т.е. переживание некоего знания как личностно-значимого и достоверного.

Понятие мировоззрения как религиозно-символической системы важно в том отношении, что не позволяет вычленив в качестве отдельных феноменов верования (как чисто познавательный компонент), установки (как эмоциональный или аффективный) и ценности (как поведенческий или моральный компонент). Это связанные между собой аспекты религиозно-символической системы: верования — как познавательный аспект, т.е. как различение истины и заблуждения, добра и зла; установки — как эмоционально-аффективный, т.е. отношение к объекту веры или индивидам и группам, которые признают или отрицают его; поведенческий — как предрасположение к действию, как движущий мотив, побудительный стимул. В конкретно-исторических формах религии может доминировать какой-то из этих аспектов. Однако в целом религиозные символы связывают верования в систему, структуру, которая определяет наше отношение к другим лицам, группам, природе, культуре, — отношение, которое включает в себя когнитивный, экспрессивный и оценочный факторы.

Символы определяют, таким образом, способ реакции на объекты и ситуации — то, что мы думаем о них и в каких термин-

нах; то, какими мы их ощущаем, переживаем; наконец, какую ценность мы признаем за ними.

Один из ключевых вопросов — об отношении верований и системы веры к ценностям религиозного мировоззрения, к этосу. Если мировоззрение есть понимание общего строя жизни (когнитивный код), то этос — совокупность склонностей, устремлений, установок, мотиваций, всего, что относится к «качеству жизни» людей: морально-ценностные ориентации, эстетический вкус и стиль в отношении к самим себе и к другим, к миру (моральный код). Вместе взятые, они организованы, по терминологии Парсонса, в *культурный код*, являющийся главным средоточием стабильности систем действия и их изменчивости, имеющей эволюционные последствия.

Мировоззрение и этос, базирующиеся на символах «священных вещей», создают необходимые предпосылки и делают возможным такое восприятие мира, в рамках которого жизнь представляется осмысленной. В религиозной системе, представляющей мир как целое, мировоззрение и этос взаимно дополняют и усиливают друг друга. Мировоззрение подтверждает, обосновывает этос как укорененный в основе бытия, оправдывает его и делает приемлемым в качестве исходной установки в отношении мира. В христианском мировоззрении это противопоставление (в мифе о грехопадении) мира — какой он есть, и мира — каким он должен быть. Отсюда — религиозная этика неприятия мира или его принятия на определенных условиях: мир не безнадёжен, он спасен искупительной жертвой, «крестом», человеческая жизнь в «этом» мире обретает смысл, ей открыт «путь» — путь следования образцу, воплощенном в Богочеловеке, который говорит: Я есть Истина, Жизнь и Путь.

В свою очередь, этос придает авторитет религиозным взглядам на мир, поскольку символы претворяют факты в ценности, абсолюты, кристаллизующие системы значений и увеличивающие их власть над людьми. Символы, священные образцы связывают мировоззрение и этос в целостную систему значений, охраняя порядок в социальных структурах и в индивидуальном сознании. Если почему-либо религиозная космология оказывается недостаточно убедительной, это дезориентирует ценностные ориентации, нарушает стиль жизни и т.д. Дюркгейм полагал, что опыт аномии можно описать как отсутствие целей, утрату идентичности, этических ценностей, как социальную неукорененность индивида. Люди болезненно переживают утрату ощущения прочно

устроенного мира и незыблемого морального порядка, утраты смысла.

В конкретных религиях доминирующим может быть какой-то один из входящих в их структуру элементов. Если это ритуал, то религия относится к ритуалистическому типу, *обрядоверию*; если доминируют ценности, то это *этические религии*; если нормы — «*религии закона*».

Парсонс относит религию к явлениям культуры, рассматривая ее как одну из структурированных, символически значимых систем, в которых (и посредством которых) ориентируются и направляются социальные системы и личности. Дюркгейм, по словам Парсонса, одним из первых понял, что некоторые религиозные ритуалы, усиливающие мотивацию поддержания социальной солидарности, вместе с этим усиливают и мотивацию более полного выполнения нормативных экспектаций, т.е. выполняют функции механизмов социального контроля и социализации.

Основная литература

1. Вебер М. Социология религии. (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. М., 1994.
2. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа и Е.Д. Руткевич. М., 1996. С. 438–441, 469–471.
3. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998.
4. Рэдклифф-Браун А. Структура и функции в примитивном обществе. М., 2001. Гл. 7, 8.
5. Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000.
6. Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М., 2001.

Дополнительная литература

7. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
8. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1986.
9. Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995.
10. Юнг К.Г. Психология и религия // Архетип и символ. М., 1991.
11. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
12. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910 (репр. 1993).

Глава IV. Социологические теории религии

В социологии религии сложились и существуют сегодня несколько более или менее равноценных и взаимодополняющих друг друга направлений. Основой каждого из них является то или иное общее представление о характере социологической реальности и исходном принципе ее объяснения. Развитие социологии религии соответствует смене парадигм в социологической мысли XIX–XX вв., но вера социологов в то, что сложная человеческая действительность поддается научному объяснению, сохраняется. Занятие социологией имеет смысл в том случае, если есть уверенность, что смысл и значение действий, из которых складывается жизнь людей в обществе на разных этапах его истории, поддаются расшифровке с помощью научных методов. Задача социологического изучения религии — объяснение социальной реальности в тех ее аспектах, которые выражены в религиозной сфере общественной жизни и ею обусловлены.

Особенность и сложность реализации этой установки в социологии религии заключаются в том, что такой расшифровке подлежит религия, так или иначе выражающая верование в существование двух несовместимых друг с другом миров. Земное и небесное, естественное и сверхъестественное, священное и профанное, божественное и мирское — все это формы выражения религиозного удвоения мира. Социолог должен расшифровать значение этого разделения, «верования в Бога», оставаясь в отличие от теолога в рамках социальной реальности, так же как при объяснении любого другого социального факта. Другими словами, предметом социологического анализа является вера в Бога как человеческий феномен, доступный эмпирическому исследованию. Социолог должен объяснить веру в Бога, исходя не из «теологического факта» — *Бога* как внемирского «начала начал», а из «социального факта» существования *веры в Бога*, и не для того, чтобы доказать или опровергнуть существование Бога, а чтобы объяснить социальные причины и последствия веры, расшифровать ее социальный смысл.

Общие основы и различия теоретических подходов к социологической интерпретации религии

Разные направления и школы в социологии религии — это разные способы решения этой задачи. При всей явной несхожести

интерпретаций религии Марксом, Дюркгеймом, Зиммелем, Вебером, Малиновским и Рэдклифф-Брауном, а позже — Сорокиным, Парсонсом, Луманом, Бурдье и многими другими все они в важнейших концептуальных элементах принадлежат *к одной и той же* теоретической системе, т.е. не только сопоставимы, но и сходятся в важнейших своих выводах. Так, взгляды Дюркгейма и Вебера, имевшие основополагающее для развития социологии религии значение, долгое время воспринимались чуть ли не как взаимоисключающие. На самом же деле (и это становится все более очевидным по мере развития и углубления социологического анализа религии) они не только не противостоят друг другу, но в решающих моментах в понимании религии сходятся и дополняют друг друга. Доминировавшими на протяжении недолгой истории социологии направлениями были взгляд на религию как интегрирующий общество фактор (тема Дюркгейма) и религия в контексте конфликта и социального изменения (темы Маркса и Вебера).

В XVII—XVIII вв. трудно было усмотреть в религии фактор, интегрирующий европейское общество. Европейское средневековое и начало Нового времени полны многообразных конфликтов на религиозной почве. Реформация привнесла в религиозные споры чрезмерную остроту, вызвав религиозные войны в XVII в., для достижения хотя бы относительного мира и спокойствия в обществе оказалось необходимым разграничить сферы влияния церкви и государства, изыскать средства противодействия религиозной нетерпимости и фанатизму. Социальные теоретики того времени Т. Гоббс, Дж. Локк, Д. Юм отнюдь не усматривали в религии такую силу, которая по самой природе своей, безусловно и однозначно благотворна для общества, несет с собой умиротворение, стабильность. Напротив, Гоббс анализирует опасные для общества разрушительные потенции, заключенные в религии, опираясь на свидетельства из истории христианства и имея в виду отношения между государством и церковью, соперничество светских и духовных властей. Идеологи «третьего сословия» в передовых европейских странах видели в католической церкви прежде всего защитницу сословной системы, ее опору, препятствующую переменам. Радикальная критика религии этого времени французскими просветителями (Вольтером, Гольбахом, Дидро) призывала упразднить религию и поставить на ее место разум и мораль. Более умеренное направление Просвещения признавало социальную полезность религии, но не той, какая реально существует, а той, какой она должна быть, т.е. «разумной религии». Ведь общество нуждается в

легитимации власти и существующего социального порядка. Но в исторических своих воплощениях организованная религия, как она реально была представлена в событиях европейской истории Нового времени, была скорее источником споров и социальных конфликтов, нежели гарантом мира и безопасности.

Нужно было, следовательно, найти для религии такое место в обществе и определить такие условия ее деятельности, при которых она не представляла бы угрозу социальному порядку. Локк видел возможность совместить религию и социальный мир в «приватизации» религии, ее отделении от государства как частного, предоставленного решению индивида «дела»: государство должно охранять имущество граждан и способствовать его преумножению, тогда как церковь — сугубо добровольное объединение, которое создается теми людьми, которые хотят совместно почитать Бога, в которого они верят.

Другой вариант решения этой проблемы предложил Руссо в работе «Об общественном договоре» (1762), где религия воспринимается как интегрирующий общество фактор: *«Государству важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставляла бы его любить свои обязанности»*. Однако речь идет не о христианстве, погрязшем в межконфессиональных распрях, или какой-либо другой из существующих «исторических» религий, каждая из которых свои догмы о загробном мире и будущей жизни предлагает как единственно истинные и спасительные. На самом деле они сеют рознь как внутри государств, так и в отношениях между народами. Руссо предлагает *«гражданскую религию»*, в которой *«дело идет не о религиозных догматах в собственном смысле, но о чувстве общности, без которого невозможно быть ни хорошим гражданином, ни верным подданным»*¹. Догматы «гражданской религии» просты и немногочисленны — это триада деизма: вера в существование Бога, бессмертие и добродетель — *«святость общественного договора и законов»*. Тот, кто не принимает эти догматы, не верит в них, должен быть исключен из общества — не как безбожник, «нечестивый», а как «человек противообщественный, неспособный искренно любить законы»².

Тезис о том, что религия (если не исторически данные религии, то религия в отвечающем ее подлинной сущности и нуждам общества виде) поддерживает в обществе устойчивость и существу-

¹ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Начала политического права. М., 1906. С. 204.

² Там же. С. 205.

ющий порядок, в XIX в. разделяли и самые радикальные критики религии (Л. Фейербах, К. Маркс), и те социальные мыслители, которые, подобно О. Конту, а вслед за ним и Э. Дюркгейму, видели в религиозных представлениях основу единства и тем самым жизнеспособности общества. Только Маркс полагал, что религия является порождением «превратного мира» и защищает его, будучи сама «превратным сознанием», представляя этот «превратный мир» как Богом установленный порядок, в котором все в конечном счете «ко благу». Религия — иллюзорное восполнение действительного бессилия человека, «дух бездушных порядков», «сердце бессердечного мира» и в этом смысле — «опиум народа»: она примиряет с миром, в котором человек лишен достойного существования, вместо того чтобы способствовать его революционному преобразованию.

В отличие от Маркса О. Конт, основоположник позитивизма, с присущей ему верой в науку пришел в конечном счете к заключению, что общество, которое в результате революционных потрясений и наполеоновских войн пришло в XIX в. на смену феодальному, оказалось неспособным обеспечить социальный мир и без религии эту задачу решить нельзя. Но только не тех религий, которые пришли из прошлого, а совсем новой религии — основанной на культе человечества как единого «Великого существа».

В последующем в социологии религии определились два направления: 1) идущее от Дюркгейма и его единомышленников, которые главной функцией религии считали *интеграцию* общества, и 2) идущее от Маркса и представленное в социальной науке XX в. прежде всего Вебером, который связывал религию с конфликтом и представлял ее в первую очередь как фактор *социального изменения*.

Долгое время начиная с 1920-х гг. в социологии религии доминировал интеграционистский подход. В 50-е гг. XX в. вновь возрождается интерес к Веберу и его методологии. Интеграционистский подход подвергается критике за односторонность, исключительное внимание к институтам, обеспечивающим целостность и стабильность общества, игнорирование конфликтов и дезинтегративных тенденций, связанных с религией. Однако со временем эти подходы начинают восприниматься социологами как взаимодополняющие. На этой основе получил развитие неозволюционизм (Т. Парсонс, Р. Белла). Вместе взятые обозначенные подходы — анализ религии как «социального факта» (Дюркгейм) и как «социального действия» (Вебер) — дали возможность достаточно полно понять социальную структуру и функции религии на макросоциологическом уровне.

Религия и социальная солидарность: Э. Дюркгейм

Солидарность (интеграция, единство, сплоченность общества или группы) — главная тема социологии Дюркгейма. Для Дюркгейма именно общественное, коллективное, народное имеют религиозный смысл, несут на себе религию. Солидарность — показатель нормального состояния, здоровья общества, тогда как дезинтеграция, социальные антагонизмы, расколотость общества — «анормальны», являются показателями «аномии», т.е. ценностно-нормативного вакуума, характерного для переходных и кризисных периодов и состояний общества (когда старые нормы и ценности перестают действовать, а новые еще не установились или, по словам Дюркгейма, когда «прежние боги стареют и умирают, а новые не народились»).

Дюркгейм различает *два типа солидарности* — «механическую» и «органическую». Но в обоих случаях основу солидарности, согласно Дюркгейму, составляет солидаризирующее действие разделения труда, которое реализуется, однако, не автоматически. Необходимы механизмы социальной регуляции, создающие некую базовую для отношений солидарности «моральную общность». Вопрос, следовательно, заключается в том, откуда берется, как возникает эта «моральная общность»? Ответ на этот вопрос есть, в сущности, ответ на вопрос, как вообще возможно общество? Что делает индивида социальным существом, способным считаться с другими, полагаться на них и доверять им, вступая в те или иные отношения с другими членами общества?

Пытаясь решить этот вопрос, Дюркгейм обращается в своем последнем и самом значительном труде «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» к анализу социальной природы и функций религии. Он определяет религию как *систему верований и обрядов, а) относящихся к священным, т.е. отделенным от всех других и считающихся запретными вещам, и б) объединяющую всех тех, кто придерживается этих верований и обрядов, в одну моральную общину, называемую церковью* (под церковью здесь подразумевается не та особая социальная форма религиозной организации, которая в истории религии появилась только с возникновением христианства, а самое простое, исходное значение этого слова — *собрание верующих, группа «единоверцев»*).

Это определение Дюркгейм относит к любой религии — от самой элементарной до самой сложной. Он выбирает для исследования *тотемизм* как «элементарную форму религии», которая, как

он полагает, первична, т.е. не возникла из более ранней, и содержится в «чистом виде» эти два необходимых и достаточных признака, по которым можно опознать религию и отличить ее от того, что на религию может чем-то походить, но все же религией не является (например, философия).

Почему тотемизм, каким он представлялся в свое время Дюркгейму на основе этнографических описаний верований и обрядов австралийских аборигенов, их клановой системы, является, с его точки зрения, религией?

Животное-родич. *Тотем* на языке одного из индейских племен Северной Америки означает «родство с братом» (сестрой); впервые это слово было использовано в 1791 г. для обозначения религиозных проявлений жизни клана, суть которых состояла в представлении о родственной связи членов клана с их родоначальником, а позже — с каким-либо родом животных или растений. Тотем, согласно Дюркгейму, есть прежде всего *имя клана*. Члены клана соединены между собой связью *родства*, но родства не *кровного*; основанием их родства является не единство *крови* (на основании которого мы теперь считаем одних людей своими «родственниками», «родней», а остальных — «чужими»), а то обстоятельство, что члены клана считают себя родственными с тем или иным животным или растением.

Все индивиды, считающие себя родственными, например с кенгуру, состоят в родстве между собой и образуют один клан, тотемом которого будет кенгуру и названием которого будет также «кенгуру». Члены клана называют себя «людьми кенгуру» в отличие от «людей ящерицы» и т.д.

Естественно, что в обществе с разделением труда на основе родственных отношений и возрастных различий социальные отношения представляются как отношения родства. Но при чем тут «религия»? Каким образом *отношения родства* становятся *религиозной связью*?

Дюркгейм указывает, что тотем есть не только имя, а *эмблема*, знак чего-то, на что-то указывающий, что-то обозначающий («черная роза — эмблема печали, красная роза — эмблема любви»). *Тотем есть символ*. Символ чего? На что указывает тотем? Его изображение в виде *рисунков или знаков* вычерчивается на предметах, принадлежащих клану, равно как на телах его членов. Татуировка — обозначение того, что данный индивид, живой или мертвый (а тотемический знак рисуется иногда и на мертвых), принадлежит к определенному тотему и потому является членом определенного клана. Тотем — символ коллективности, он обо-

значает ту общность, в которой члены клана связаны в единое целое. На исследовании тотема как символа строится вся социология религии у Дюркгейма.

«Священные вещи». Дюркгейм задается далее вопросом: какую роль играет тотем в качестве символа? Ответ заключается в том, что тотемический знак или рисунок делает тот или иной предмет «священным». Тотемические знаки — необходимый элемент обрядов, при совершении которых они выполняют важную «освящающую» функцию, делают обыкновенный предмет необыкновенным — священным. Священными являются все предметы, которые являются материальными носителями тотема, — или тотемные животные (растения), или предметы, имеющие на себе тотемический знак: скала или дерево, место, где хранится чуринга, особа вождя и т.д. Когда эти места и предметы становятся «священными вещами», они отделяются от обыкновенных («профанных») вещей, ограждаются запретами — *табу*. Первоначальное значение этого слова — «отделенный», «удаленный прочь» (в этимологии слова «храм», кстати, звучит этот мотив: место, отделенное от мест обычной деятельности человека). Обращение со священными вещами регулируется особыми нормами, которые носят *религиозный* характер. Члены клана не могут употреблять в пищу тотемическое животное или растение не потому, что оно несъедобно (члены других кланов могут их есть), а потому, что они являются священными. Если в редких случаях запрет нарушается, то предварительно требуется совершение целого ряда обрядов. Нельзя убивать животное-тотем, срывать растение-тотем, иногда даже прикасаться к ним, одеваться в шкуры своего тотема и т.д. К числу священных предметов принадлежат и члены данного клана в силу того, что они суть одно с тотемическим животным или растением.

Отсюда — представления о священности крови человека, его волос, тех или иных частей тела. При этом степень священности неодинакова у всех членов: женщины менее священны, чем мужчины, из мужчин — лица, прошедшие обряды посвящения, более священны, чем «непосвященные».

Деление вещей и явлений на «священные» и «профанные» охватывает весь мир, доступный первобытному человеку, превращается в целую космологию, *систему верований, обращенную к священным вещам*.

Свойство «святости» не связано с природой самой вещи, почитаемой в качестве священной. Предмет, не бывший священным, может благодаря тем или иным обрядам стать таковым. Границы священного неопределенны — оно может быть всюду и нигде. Само

«священное» начало не имеет какого-нибудь однозначного индивидуального облика; тотем, освящающий все, безличен.

Дюркгейм говорит, что тотемизм — не религия поклонения тем или иным животным, растениям или людям, а религия поклонения анонимной безличной силе: она оказывается в каждом из тех существ, которым поклоняются, не смешиваясь, однако, ни с одним из них. Это видно из того, что ни одно из конкретных тотемических существ не обладает всей этой силой, но все — причастны к ней. Об этом свидетельствует также то, что «символы тотемического существа (чуринга и др.) считаются более священными, чем само тотемическое существо»: женщины и непосвященные не могут не только касаться, но даже и видеть чурингу; место хранения чуринги считается поистине храмом, близко к которому нельзя приближаться женщинам и детям. В то же время животные-тотемы видимы всеми, к ним можно прикасаться (священные коровы в Индии), живут они в обычных местах и т.д.

Эта безличная сила сама по себе независима от конкретных вещей, в которых она воплощается: индивиды умирают, поколения сменяются, но она остается, переходя из поколения в поколение. Она вездесуща — она и в чуринге, и в животных, и в растениях, и в крови человека, и в солнце и т.д. Она — природная сила, приводящая все в движение, всему дающая жизнь. В то же время это моральная сила: все существа, имеющие один тотем, морально связаны друг с другом — имеют общие правила поведения и жизни, составляют одно социально-солидарное единство. По отношению к «своим», «ближним», непозволительно то, что допустимо по отношению к «чужим».

Религиозный культ — совокупность обрядов, действий, обращенных — наряду с верованиями — к священным вещам.

Одна сторона этих действий — разграничить два мира — священный и профанный, не допускать их смешения. Отсюда — *отрицательные* обряды, система *запретов*, имеющих целью это разграничение: несвященному существу запрещается соприкосновение со священным, непосвященный не имеет права не только брать, но и видеть чурингу. В обычных условиях нельзя есть священное мясо тотемного животного и т.д. Эти два мира разграничены обрядами не только пространственно, но и во *времени*: во время, посвященное религиозным действиям, запрещаются обычные (профанные, мирские) занятия. Поскольку акт приема пищи относится к миру несвященному, то во избежание смешения двух миров у австралийцев запрещен прием пищи во время проведения обрядов посвяще-

ния и религиозных празднеств (зародыш поста). Отсюда — запрет производить обычную работу во время религиозных праздников, создание особых мест (храмов) для совершения религиозных обрядов и хранения чуринг. В сущности, *аскетизм — умерщвление плоти для возвышения духа* — означает последовательное проведение до конца разграничения этих двух миров. Аскет, посвящаящий себя божеству, окончательно порывает с жизнью, с людьми, с привычным для них образом жизни и обычной деятельностью.

Другая сторона религиозного культа — *положительные* предписания, обряды, устанавливающие приближение верующего к священному миру, вступление в контакт с ним. Это обряды посвящения, приближающие посвящаемое к божеству, дающие ему священную благодать (то, чего нет у непосвященных), обряды поедания тела тотема или божества с целью слияния с ним телом и душой (причастие), жертвоприношения, преследующие ту же цель, и др. Дюркгейм видит в религии, в отличие от «критики религии» XVIII—XIX вв., не «иллюзию», «ложное сознание», а институт, который неразрывно связан с основами человеческого существования в его социальном аспекте.

Религия, в понимании Дюркгейма, как уже говорилось, основывается на разделении священных и профанных вещей, в отношении которых люди придерживаются различных способов поведения. Источник религиозной жизни — социальный способ существования людей. Религия существует не потому, что существует индивид, размышляющий о мире, а потому, что существует общество, реальность особого рода, отличная от суммы составляющих его индивидов.

Носителем религии является «коллективное сознание» группы. И в то же время религия — фактор, поддерживающий социальную солидарность: религия в такой же мере творит общество, в какой общество творит религию.

На элементарном уровне религиозной жизни еще отсутствует структурная дифференциация между *социальной* общностью (системой взаимосвязанных кланов) и *религиозной* общностью. «Моральной общностью» (Дюркгейм называет ее церковью) у австралийских аборигенов является клан, или «фратрия», которую организуют несколько кланов и у которой тоже есть свой тотем.

Дюркгейм полагал, что у австралийских аборигенов клан является первичным социальным образованием, а верования и обряды, обращенные к священным вещам, обеспечивают его сплоченность, «солидарность». Чтобы понять, каким образом религия

выполняет эту функцию, нужно разобраться, что происходит в ритуалах.

«Ритуал для Дюркгейма — это не просто проявление ценностных установок. Он имеет большое функциональное значение для социальной «солидарности», являясь способом оживления и укрепления общепризнанных ценностных элементов, которые остаются латентными при повседневной деятельности».

Ритуалы, полагает Дюркгейм, столь же необходимы для нормального функционирования социальной жизни, как продукты питания — для поддержания физической жизни: благодаря ритуалам утверждается и поддерживается группа, которая необходима индивиду; вне группы его существование еще невозможно.

«У Дюркгейма "специфическими объектами религиозных идей оказались сущности с одним общим для них свойством — "священностью". Сущности, с которыми обычно имеют дело теории религии, — это, главным образом, сущности "воображаемые": бог, дух и пр. Но Дюркгейм показал, что это свойство присуще и более широкой группе конкретных объектов, действиям лиц в определенных обстоятельствах и т.д. Возникает, следовательно, вопрос: что же действительно общего между всеми этими священными предметами, что сообщает им это общее свойство "святости"? Раньше пытались найти источник внутри самих предметов. Дюркгейм идет совершенно иным путем. Единственное свойство, общее всем этим предметам, — святость, и она вообще не связана с их внутренними свойствами, они обладают ею только благодаря определенному отношению к ним — отношению «почитания». Если это верно, то человек чтит не священные вещи сами по себе, а нечто связанное с ними и вызывающее в человеке чувство почтения. Что же это в таком случае за связь? Ее невозможно вывести из внутренних свойств священной вещи, ибо она — символична. Священные вещи священны потому, что они — символы, с общим для них отношением к источнику священности. Это символическое отношение и было чем-то совершенно новым, в связи с чем возникает вопрос: что же это за общий для всех символов референт?»

Должно быть, говорит Дюркгейм, это нечто такое, что мы почитаем особым образом, а таким особым образом мы чтим только моральный авторитет. Следовательно, источник святости священных предметов — тот же самый, что и источник долга относительно моральных правил. Это — «общество». Это синтез всего, что до сих пор рассматривалось как несвязанные друг с другом аспекты жизни человека. Этот синтез был революционным достижением гения Дюркгейма» [18, 248].

Ритуалы — это действия по отношению к священным вещам, и самим этим действиям присуще свойство святости. Но это *действия* в самом строгом смысле слова, т.е. способы, с помощью которых действующее лицо (актор) достигает определенных целей. По выражению Дюркгейма, это часть «серьезной жизни». Но это действия, которые являются священными и, следовательно, имеют место только в определенных условиях, намеренно изолированных от обычных утилитарных расчетов на получение выгоды, — действия совершаются с «ритуальной установкой». Кроме того, в них входит манипулирование священными символами, т.е. то, что можно назвать символической связью между «средством» и «целью». *«В обоих этих аспектах, будучи измерены стандартом внутренней нормы рациональности, эти действия не иррациональны, а внерациональны. Этот стандарт к ним просто неприменим»* [18, с. 250].

Религия, согласно теории Дюркгейма, явление чисто социальное. Подтверждая этот тезис, он указывает на следующие два обстоятельства. *Во-первых*, можно проследить полный параллелизм между отношением индивида к обществу и отношением верующего к божеству: «общество для его членов то же, что Бог для своих верных». Действительно, индивид находится в постоянной зависимости от общества, и верующий тоже чувствует себя в постоянной зависимости от Бога (австралиец — от тотемической силы); верующий представляет себе Бога как существо высшее и бесконечно более могучее, и таковым же является общество для индивида; Бог вечен, и общество вечно; божество может принудить верующего к исполнению тех или иных актов, и общество также обладает силой принуждения по отношению к индивиду; божество — не только «физическая», но и моральная сила, и общество по отношению к индивидам является моральной силой и авторитетом, это ему мы обязаны нашими убеждениями, различением добра и зла, сознанием долга. «Общественное мнение» — источник морального авторитета. Бог — высший судья поступков его адептов, общество — высший судья поведения индивида. Божество — не только авторитет, от которого мы зависим, но и сила, которая нам помогает. Общество — тоже сила, которая не только требует жертв, но и сила, благотворительная для его членов. Как общение с божеством наполняет душу верующего новыми силами, так и общение с коллективом укрепляет и питает силы индивида. Члены группы (научного общества, партии, землячества и т.д.), собираясь время от времени, набираются новых сил.

Интересно в этой связи, что жизнь австралийских племен в зависимости от времени года делится на два периода. На протяжении первого периода они живут, разбившись на небольшие изолированные друг от друга группы, занимаясь рыбной ловлей и охотой, добыванием средств к существованию, подчас весьма трудному и скучному. Второй период, наступающий после дождей, характеризуется тем, что рассеянные кланы собираются вместе и обычная монотонная жизнь сменяется «праздником жизни». Пища запасена, и теперь временно можно не трудиться. Одного факта соединения тут уже достаточно, чтобы нарушить обычное течение жизни и повысить ее тонус и темп.

Возбуждение одного передается другим, возникает особое состояние, когда большое количество людей захвачено общим переживанием, когда малейшие причины вызывают сильное эмоциональное возбуждение. Оно нарастает, чувства и переживания становятся все напряженнее и необычнее, обычный ход жизни исчезает, так же как исчезают обычные запреты, в том числе половые, индивид помимо своей воли чувствует себя погруженным в какую-то иную жизнь, необычную, «священную» (чему немало способствуют танцы и возбуждающие вещества), в которой он перестал быть самим собой, «переродился», что и символизируется масками, татуировкой, украшениями.

Это другая жизнь, другой, совсем не похожий на обычный мир, в котором человек перерождается, испытывает необычные переживания, мир «священный». Но почему мир священного символизируется в животных, растениях, чурингах, в этих *тотемических формах*? Бог клана — тотемическая сила — не может быть другой вещью, как сам клан. Но почему клан представляется воображению в виде чувственно воспринимаемых животных и растений, служащих тотемом?

Отвечая на этот вопрос, Дюркгейм указывает *второе обстоятельство*, подтверждающее тезис о социальной природе религии. Всякое сильное переживание должно символизироваться в том или ином конкретном предмете. Символу, который представляет явление, вызвавшее у нас сильные переживания, непроизвольно приписываются чувства, возбуждаемые в нас этим явлением. Каждое чувство, оформляясь, стремится выразиться в виде того или иного конкретного символа. В данном случае знак замещает собой обозначаемое им явление; на него проецируются, ему приписываются те необычные переживания, которые возбуждаются обществом, — чем-то таким, что трудноуловимо, неконкретно; вместо общества почитание и уважение получает символизирующий его знак.

Подобно тому как солдат умирает за свое знамя, символ его родины, и часто забывает, что ценность знамени не абсолютная, а производная, что знамя само по себе лишь простой лоскут ткани, — тотемический знак представляет такое же знамя по отношению к клану.

Обоготворение клана превращается в обоготворение тотема, который и становится священной вещью — видимым символом безличной и вездесущей силы клана. Так как «божественная» сила исходит из клана, а индивид — член клана, он ощущает в себе присутствие этой сверхличной силы. Отсюда и почитание членов своего клана, и признание за ними священного тотемического начала. Солидарность, связывающая членов группы в примитивном обществе, представима лишь в форме тех или иных символов; тотемы и служат подобными символами солидарности, зримым воплощением в «священной вещи» той сакральной силы, которая фактически исходит из коллектива. Социальная функция религии состоит в укреплении социальной солидарности членов группы. Будучи продуктом этой солидарности, она обратным образом воздействовала на эту солидарность, прочнее скрепляла межиндивидуальные отношения и создавала из суммы индивидов единство, социальное целое.

Действие, поднимающее индивида над уровнем рутинной повседневной жизни, особенно интенсивное проявление социальной жизни, связано с переживанием праздника, обретения какой-то особой остроты восприятия и ощущения силы, полноты и радости жизни. Такой интенсивный всплеск жизни может продолжаться лишь какое-то ограниченное время. Участники коллективного ритуала находятся в состоянии эмоционального возбуждения, переживания того, что превосходит индивида, приобщения к чему-то большему, чем он сам, — источнику силы и могущества, тому, что имеет над ним власть. Это «нечто», выраженное в эмблеме, символе священного тотемного животного, и есть сама социальная группа, клан, к которому он принадлежит, — она есть источник его силы, залог спасения от многочисленных угроз и сохранения самой жизни и одновременно — власть, которая может его уничтожить. Тотемический символ — не что иное, как сам клан, персонафицированный и представленный в воображении в видимой форме животного или растения, которое служит тотемом.

Солидарность, которая определяется тем, что большая часть общественной жизни управляется социальными императивами и запретами, которые подчиняют и регулируют поведение индивидов как стоящая над ним сила, Дюркгейм называл «механической». Коллек-

тивное сознание здесь не просто покрывает большую часть индивидуального существования, но выражается в общих переживаниях и установках, в строгости наказания, налагаемого на нарушителя запретов. Строго и подробно регламентируется, что и как следует делать и во что верить. Элементарные формы религиозной жизни присущи исторически раннему типу коллективистского общества, где единство реализуется как единообразие, где индивид стремится быть частью целого, где добродетель заключается в том, чтобы «быть как все».

Первостепенное значение для Дюркгейма имел вопрос о взаимосвязи между дифференциацией и ценностной общностью.

По мере развития социальной дифференциации и усложнения жизни, с переходом от «механической» к «органической» солидарности сфера существования, покрываемая «коллективным сознанием» (тотемизмом, религией), сокращается, ослабляется коллективная реакция на нарушение запретов, расширяется сфера индивидуальной интерпретации социальных императивов. Дифференцированные системы неизбежно продуцируют общие ценности, ослабляя главную интегративную силу (коллективное сознание) в менее дифференцированных системах (механическую солидарность). Отсюда главный вопрос (и для Дюркгейма — это вопрос моральный) — об альтернативных способах интеграции, развивающихся в дифференцированных системах с общими ценностями.

Отношения между обществом и индивидом амбивалентны: индивид без общества ничто, но он переживает власть общества не только как источник своей жизни и силы, но и как власть, осуществляющую над ним насилие, как принуждение, от которого при подходящих условиях хотелось бы освободиться. Если это противоречие универсально, присуще в той или иной форме всем человеческим обществам, проявляясь в каждом по-своему, должен существовать во всех этих обществах механизм, обеспечивающий адекватное разрешение этого противоречия и поддержание социального порядка. Для социолога проблема тотемизма формулируется в виде вопроса: *можно ли рассматривать тотемизм как особую форму этого «механизма», как особую форму явления, которое универсально для человеческих обществ и поэтому представлено в самых разнообразных вариантах во всех культурах?* Для социолога понять и объяснить, что такое тотемизм, — это значит понять, почему в некоторых обществах требуется, чтобы члены определенных социальных групп занимали особую, ритуальную позицию по отношению к отдельным природным объектам, т.е. почитали эти объекты в качестве «священных».

Религия в теории Дюркгейма рассматривается радикально-функционалистски. Для социолога религия — сумма верований, которые подлежат оценке не с точки зрения их истинности или ложности, а исключительно с точки зрения их функций в обществе. Каждое общество нуждается в поддержании своей целостности, и те процессы, с помощью которых это достигается, есть религия. В этой ее социальной функции религию ничем нельзя заменить. При всех изменениях, которые претерпевают в ходе истории религиозные верования и ритуалы, формы организации религиозной жизни, функция интеграции общества остается за религией. Правда, Дюркгейм признавал, что, влияя на формирование идеалов и тем самым целей, к которым стремятся люди, религия может стимулировать социальные изменения, выполнять «моторную функцию». Но в обоих случаях — поддержания существующего порядка или его изменения — для Дюркгейма дело обстоит так, как если бы между членами общества не существовало никаких разногласий в их религиозных представлениях. На уязвимость в этом отношении теории Дюркгейма указал Э. Гидденс: *«В работах Дюркгейма религиозные предписания и, шире, — моральные нормы рассматриваются так, как если бы они поддавались только одному толкованию членами общества. Но одна и та же совокупность символов и кодов, таких, например, как христианские догматы, может быть и обычно становится объектом разнообразных и антагонистических толкований, вовлекаясь в борьбу групп с противоположными интересами»*¹. Это критическое замечание справедливо. Но оно не ставит под сомнение тот факт, что религия способна укреплять солидарность при наличии определенных условий. Скорее, смысл этой критики заключается в том, что теория Дюркгейма не должна рассматриваться как исчерпывающее описание социальных функций религии. Действительно, если бы это было не так, трудно было бы понять появление практически в то же время, когда работал Дюркгейм, других теорий, и прежде всего — социологии религии М. Вебера. Принципиально важно, однако, что при всех различиях эти теории не исключают, а во многом дополняют одна другую, способствуя продвижению социологии к более полному и глубокому пониманию религии как социального феномена. Т. Парсонс показал, что Вебер, притом что его методологические исходные позиции весьма отличались от дюркгеймовых, «создал очень сложную систему категорий, связанных

¹ Giddens A. Durkheim. Hassocks, 1978. P. 106.

с религиозными идеями, институтами, ритуалом и ценностными установками, по всем пунктам совпадающую с системой... Дюркгейма» [18, с. 252].

На то, что социология религии в работах ее основоположников развивалась на основе преемственности и в общем русле, справедливо указывает и Э. Гидденс, начиная это развитие с Маркса: *«Маркс, Дюркгейм и Вебер определили, каждый по-своему, важнейшие отличительные черты религии, и в некоторой степени их взгляды дополняют друг друга»* [25, с. 433]. Хотя Дюркгейм прежде всего подчеркивал роль религии в обеспечении общественного согласия, однако его идеи нетрудно применить к объяснению религиозной розни и порождаемых ею социальных изменений. На самом деле: «глубина враждебных чувств, испытываемых верующими по отношению к другим религиозным группам, зависит прежде всего от преданности религиозным ценностям, которых придерживается *их собственная община*» [25, с. 433]. Другими словами, религия обеспечивает интеграцию внутри группы *единоверцев*; объединяя их на основе общей веры, она противопоставляет их тем, кто находится за пределами этой веры, — «неверным», «инакововерующим». В условиях религиозного плюрализма религия выполняет две функции — соединяющую и разъединяющую людей по религиозному признаку. Так же как существуют весьма разные типы отношений внутри группы и степень солидарности может быть разной, не исключая возможность конфликтов, так и отношения между разными верами колеблются в широких пределах — от взаимной нетерпимости, принимающей вид конфликтов и насилия (религиозные войны, преследование еретиков и т.д.), до веротерпимости, религиозной толерантности и диалога в поисках взаимопонимания. В реальных социальных отношениях не существует ни полной интеграции, ни полной дезинтеграции.

Показателем степени интеграции или дезинтеграции, согласия или раскола в обществе является мера *доверия* между людьми, вступающими в те или иные отношения. Аномия, как уже говорилось, — состояние общества, в котором *никто никому не верит*. Следовательно, в таком случае религия в силу каких-то обстоятельств не обеспечивает солидарности, сплоченности общества, его интеграции. Больше того, в современном многоконфессиональном обществе попытки достичь национального согласия на религиозной основе чреваты углублением раскола в обществе.

Итак, тотемизм — религия так называемых *естественных* (витальных) сообществ, т.е. таких, в которых присоединение к груп-

пе (как правило — более или менее изолированной, в которой люди проводят всю жизнь от рождения до смерти) не является результатом свободного выбора. Сообщество мыслится как *естественное* единство (примечательно то, что для его членов «оно всегда было»), и разделяемые всеми убеждения принимаются без доказательств их истинности и правильности. Общность взглядов поддерживается до тех пор, пока они не обсуждаются и, следовательно, не подвергаются сомнению. Доверие к ним держится на представлении о «естественности» подразумеваемой связи, на всеобщем согласии относительно того, что данная совокупность людей действительно представляет собой сообщество, т.е. что в ее пределах все разделяют и должны разделять общие убеждения. Согласие считается основной, естественной характеристикой членов такого сообщества, т.е. единство означает единообразие: «мы» все — как один, у «нас» — одно сердце и одни чувства. Тотем — символ такого единства. Если, как говорит Дюркгейм, «идея общества является душой религии», то идея построенного на таких «клановых» основах общества является душой тотемизма. С принципом тотемизма мы имеем дело в тех случаях, когда большая или меньшая социальная группа — семья, племя, нация, государство, цивилизация или человечество — предстает в качестве высшего источника ценности, заслуживающего безусловного и не требующего интеллектуально состоятельных доказательств доверия, в качестве объекта не знающего сомнения, слепой преданности. Там, где главенствует такая вера, точкой решающего отсчета по всем вопросам относительно значения индивидуальной жизни и дела, ради которого живет тот или иной индивид, становится некое замкнутое общество.

«В такое общество могут быть включены наряду с живущими и уже умершие, и еще не родившиеся его члены, сверхъестественные и природные объекты, как люди, так и животные (например, тотемы), как природные явления, к примеру, ветер, небо и гром, так и одушевленные существа. Однако всякий участник данной группы обладает ценностью, исходя из занимаемого им положения в не знающей конца жизни общины. Здесь он соотносится с действительностью, превосходящей его собственную, которая продолжает пребывать, несмотря на то, что он прекращает существование. Он находится в зависимости от этой действительности, несравнимой с ее зависимостью от него. И в еще большей степени, чем к существованию, это относится к его значимости. Община является не столько великим благом для него, сколько источником и центром всего вообще блага, включая его собственную ценность. Однако община яв-

ляется и целью его жизни: продолжение ее существования, ее могущество и слава являются объединяющим моментом во всей его деятельности. Норма, в соответствии с которой он оценивает себя и все свои действия, своих сотоварищей и их деяния и в соответствии с которой, как ему известно, будет выноситься суждение и о нем самом, — это норма преданности общине»¹.

Материал к размышлению. Полезно сравнить в связи с рассматриваемым вопросом представления К. Поппера о двух типах общества — «закрытом» и «открытом»² — с одной стороны, и понятия Дюркгейма о «механической» и «органической» солидарности — с другой. Заметив, что западная цивилизация была основана греками, Поппер обращает внимание на то, что древнегреческое племенное общество во всех отношениях напоминает общества народов, подобных, к примеру, полинезийцам или маори. Основанные на коллективистской племенной традиции, эти общества с их племенными институтами не оставляли никакого места для *личной ответственности*. Такое общество Поппер называет «закрытым» и видит его отличительную черту в том, что посредством *табу* оно жестко регламентирует все стороны жизни, так что для члена племени жизненный путь был определен всегда заранее, и он редко попадал в положение, вынуждавшее его сомневаться, каким образом действовать. Закрытое общество не оставляет места для *личной ответственности* и инициативы. Основу такого общества составляет *магическое, или иррациональное, отношение к обычаям социальной жизни*. Какой должна быть религия, чтобы поддерживать «органическую солидарность», способствовать переходу к «открытому обществу» и обеспечивать его интеграцию?

Обдумывая этот вопрос, следует вспомнить, что *прогресс* у Дюркгейма заключается в структурно-функциональном усложнении общества. По мере выделения новых функций в обществе появляются социальные институты для их выполнения. Форма религиозных объединений постепенно изменяется соответственно структурно-функциональным трансформациям, накладывая на них, в свою очередь, свой отпечаток. Развитие идет по пути изменения и обобщения примитивной религиозной культуры. Всеохватывающее, эмоциональное и очень детализированное «общее сознание» примитивных обществ постепенно меняется на каждом этапе развития,

¹ Нибура Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 241–242.

² Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. М., 1992. С. 216–220.

поскольку содержит все меньшее число становящихся все более абстрактными верований и обрядов. Конкретные объекты поклонения в ранних обществах персонифицированы в животных, растениях и т.д. В более развитых обществах верования и образы верующих уменьшаются до основ вероучения. Индивид все больше освобождается от коллективной опеки до тех пор, пока индивидуализм не утвердился в современном религиозном символизме. Параллельно с процессом уменьшения и обобщения на микросоциальном уровне вновь возникающие подгруппы берут на себя выполнение отдельных религиозных функций, ранее выполнявшихся обществом в целом. Духи перестают идентифицироваться с конкретными природными объектами. В древних городах-государствах прежние, основанные на кровнородственных связях религии теряют общезначимый характер, становясь семейными, домашними культами. Гражданская же религия городов-государств становится более абстрактной, всеобщей и отделенной от людей. В ходе этого развития в средневековом обществе христианская религия превратилась в наиболее абстрактную религию. В противоположность олимпийским греческим богам и римским богам, бывшим и образными отражениями жизни в полисе, христианский Бог оставил этот мир. Идея человеческой «личности» заменила в морали и законе «грека» или «римлянина». Христианская религия — культ абстрактного человека, вне его социального облика: по пришествии веры *«все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись; Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе»*¹. Христианство допускает большую индивидуальную свободу. Дюркгейм показывает, что в христианском средневековье продолжалась дальнейшая секуляризация государства, экономики и других социальных институтов. Религией современности становится культ индивида, приводящий к «негативной» солидарности — сплочению не по сходству, а по взаимодействию людей, ставших разными и именно поэтому необходимыми друг другу в силу общности судьбы.

Как уже упоминалось, разработанная в начале прошлого века теория Дюркгейма в ряде отношений устарела. Этнологи, например, во многом иначе представляют сегодня религию австралийских аборигенов. Однако главным у Дюркгейма являются не специальные теории, относящиеся к этнологии или социальной ант-

¹ Галатам. 3: 26, 27, 28.

ропологии, а та общая социальная теория общества, которую он изложил в работе «Элементарные формы религиозной жизни», и в этой связи — роль религии в обществе, поскольку понимание этой роли — функции религии — дает ключ к пониманию того, как вообще возможно общество: социальная реальность надындивидуальна по своей сути, «коллективные представления» первичны и связывают отдельных людей в единое целое, диктуя каждому соответствующий образ действий. Действие этого социального механизма основывается на авторитете и власти над людьми «священных вещей», которые являются символическими представлениями общества. Религия — связь между людьми, устанавливающая их «моральную общность». Нетрудно увидеть, что функционализм приводит Дюркгейма к такому расширительному пониманию религии, которое существенно отличается от традиционного: вполне светская идеология, например марксизм, представляет собой функциональный эквивалент того, что традиционно имеется в виду, когда произносится слово «религия» — христианство, ислам и т.д. С точки зрения дюркгеймова определения религии провести границу, четко отделяющую религию в привычном понимании от идеологии, оказывается затруднительным. Понятие священного подразумевает неэмпирический референт — конечные ценности. Они «сверхъестественны» только в том смысле, в каком сверхъестественно все, что выходит за рамки чувственно данного, «сверхчувственно».

Тотем «крокодил» — чувственно-сверхчувственная вещь: если крокодил не выступает для кого-то в качестве тотема, то он — просто чувственно данная вещь, в нем нет ничего «сверхъестественного». Но как только он начинает символизировать общество, он тотчас обретает «сверхъестественность», нисколько не теряя своей «естественности». Бог в социологическом видении — это общество, символически представленное в разных религиях, в самых многообразных формах от предельно чувственных в тотемных животных до предельно сублимированного христианского Бога — Духа Святого). Формула Дюркгейма «Бог, или общество» — на самом деле сердцевина его учения.

Начало XX в. во Франции характеризовалось острым конфликтом между католической церковью и обществом, вызванным вопросом о светском образовании. Когда Дюркгейм говорил о том, что не видит различия между божеством и обществом, в частности — когда полагал, что на смену католической приходит светская мораль, он искал средства утверждения согласия в расколотом обществе и предполагал, что таким средством является усиление влияния коллективных императивов и запретов. Он считал

при этом, что усиление влияния социальной нормы не исключает, а позволяет индивиду свободно проявлять себя и действовать, полагаясь на свой здравый смысл. Для Дюркгейма высшим принципом общества является уважение личности и ее независимость. Но обществу угрожает распад, если одновременно не будут упрочены коллективные нормы. Дюркгейм хотел решить проблему отношений между индивидом и обществом, признавая и оправдывая рационалистический индивидуализм и в то же время — утверждая необходимость уважения к коллективным нормам.

Эта цель если достижима, то только при условии решения целого комплекса сложных проблем. В своем социологическом учении, включая теорию религии, Дюркгейму в полной мере не удалось свести концы с концами и найти интерпретацию, совмещающую консерватизм и коллективизм, с одной стороны, а с другой — либерализм и индивидуализм, найти усовершенствованное толкование религии. Как заметил Р. Арон, *«нет общества вообще, а есть объединения людей. Пока не уточнено, какие группы обозначаются понятием “общество”, сохраняется опасная двусмысленность. Какое общество равноценно Богу? Семья? Общественный класс? Национальная общность? Человечество? По крайней мере, в философии Конта на этот счет нет никакого сомнения: обществом как объектом религиозного поклонения выступает не конкретное человечество, а все человечество, все то, что было лучшего в людях на протяжении веков. Если же не уточняется, что имеется в виду под обществом, то концепция Дюркгейма может, вопреки его замыслам, привести (или казаться, что ведет) к псевдорелигиям нашего времени, к культу национального коллектива, создаваемого его же членами. В силу многих и очевидных причин Дюркгейм, будучи рационалистом и либералом, питал отвращение к этим “светским религиям”. Сама возможность такого недоразумения доказывает опасность использования неуточненного понятия общества»* [24, с. 393]. Можно добавить к этому еще одно из таких «неуточненных понятий» — понятие «солидарность». Эти недоработки теории ведут к целому ряду противоречий и оставляют открытой возможность интерпретировать ее достаточно произвольно, иногда, как мы видели, — в духе, противоположном намерениям ее автора.

Если религия определяется ее социальной функцией, то можно ли считать равноценными все ее функциональные эквиваленты? Разве не осуществляется сегодня нравственное воспитание в интересах общества, т.е. задача создания «моральной общности» (которую Дюркгейм именует «церковью» и создание которой считает функцией

уже самой элементарной формы религии), светской системой образования? В целом светские идеологии можно рассматривать как функциональные эквиваленты религии в понимании Дюркгейма. Как правильно определить их соотношение с религиями в традиционном понимании слова? Что представляют собой марксизм, национализм или даже сегодняшний «исламизм» (не ислам!) — «светские религии» или псевдорелигии? Дело, видимо, не просто в том, что определение религии у Дюркгейма оказалось слишком широким и потому недостаточно определенным, включившим и такие феномены, которые в общепризнанном смысле «религией» не являются (светские идеологии). Дело в том, что его модель религии предполагает общество настолько единым, что одни и те же ценности должны иметь в нем одинаковое значение для всех его членов. Где можно найти сегодня такие общества и, следовательно, такие религии, которые обеспечивают общество «моральной общностью»? Как вписывается в общество «органической солидарности» модель религии Дюркгейма и вписывается ли?

В современном Дюркгейму индустриальном обществе переход от изолированных общностей (маленьких городов, провинций) к большим специфическим институтам, берущим на себя ответственность за управление, образование, искусство, производство и т.д., индивиды оказались объединенными в институтах в соответствии с их профессиональными ролями. Такие общества «органической» солидарности сплоченнее обществ, основанных на общей вере: каждая их часть взаимозависима от целого и друг от друга. Но религия современности, которую характеризует совершенно новый, «органический» тип социальной солидарности, — это культ *индивида* (а не клана, семьи, нации и т.п.). В процессе возникновения современного общества «утрачивается *этический* (моральный) аспект человеческих отношений и обретает реальность самый широкий спектр человеческих отношений, лишенный *моральной* значимости; правилом становится поведение, свободное от моральных оценок»¹. Но если это так, если социальные отношения в таком обществе в основном ограничиваются *обменом* (денежные отношения, оценка взаимных услуг исключительно в денежном эквиваленте тесно связаны, особенно в городе, для которого характерны рассудочные, бесстрастные отношения между участниками, остающимися безразличными и безучастными друг к другу), то возникают вопросы: 1) за счет чего сплоченность таких обществ ока-

¹ Бауман З. Мыслить социологически. М., 1996. С. 75.

зывается большей, чем сплоченность обществ на основе общей веры? 2) если эта сплоченность является в своей основе не моральной солидарностью, то какое отношение к социальной солидарности имеет традиционная религия с церковью как моральной общностью (в понимании Дюркгейма)? Нужна ли для такого общества религия в качестве интегрирующего фактора? Если нужна, то какой она должна быть, чтобы справляться с этой функцией? Возникает и такой вопрос: обязательно ли общество должно представляться в «коллективных представлениях» символически — в мифах и верованиях?

Понятно, что функция интеграции общества вечна, как вечное общество. Но не ведет ли секуляризация к тому, что функции религии переходят в секулярном обществе к светской этике, светскому искусству, гуманитарной науке? По утверждению Д. Белла, *«десакрализация» современного общества — эмпирически фиксируемый факт, в числе прочих характеризующий «культурные противоречия капитализма».*

Социология религии Дюркгейма не решает многих вопросов, но она их ставит. Его социологическая теория общества, в котором религия выполняет интегрирующую функцию, оказалась чрезвычайно плодотворной. Она оказала сильное влияние на дальнейшее развитие социологии религии. Идеи Дюркгейма были восприняты и развиты последующими социологическими школами. Так, без Дюркгейма не было бы теорий Б. Малиновского и А.Р. Рэдклифф-Брауна, которые будут рассмотрены в следующей главе. Не менее важным в развитии социологии религии оказалось критическое обсуждение идей Дюркгейма, научная полемика по вопросам, поставленным им и его последователями.

Вопросы для размышления. Чтобы проверить адекватность понимания и умение правильно применять теорию религии Дюркгейма в качестве фактора интеграции к реальным ситуациям, полезно задаться вопросами такого рода: какое современное общество является наиболее сплоченным, солидарным и какое — наиболее расколотым и какова в этом роль существующей в этом обществе религии? Например, оправдано ли теоретически (с позиций социологии Дюркгейма) предположение, что, скажем, в США внутренняя сплоченность американского общества, уровень доверия в стране должны быть ниже, чем в России, если иметь в виду, что в США существует свыше 200 религиозных деноминаций и ни одна из религий (в обычном понимании этого слова —

католицизм, методизм, лютеранство и т.д.) не может претендовать на статус «религии большинства», тогда как в России православие является сегодня религией значительного большинства населения страны?

Если согласиться с тем, что современное общество не представляет собой единого связанного целого, то правильно ли оценить это как свидетельство упадка религии? Если религия не способна, как в прошлом, выполнять интегрирующую функцию, а другими, достаточно эффективными средствами общество не располагает, следует ли рассчитывать на возрождение религии как действенное и, может быть, единственное средство достижения таких целей, как «национальное согласие» или солидарность в международных отношениях?

Справедливо ли утверждение (чаще всего со стороны тех, кто ищет объяснение появлению тоталитарных режимов в европейской цивилизации), что социология Дюркгейма может быть понята как оправдание «обожествления» общества, государства, нации, класса, вождя?

Прокомментируйте следующие два текста: 1) из книги Р. Арона, в которой он говорит о причине его аллергии к социологии Дюркгейма на фоне событий 30-х гг. XX в. в Германии — смуты немецкого народа и подъема нацизма: *«Какая трагическая ирония в том, что дюркгеймова мысль о зарождении религиозной веры в коллективном трансе и при пылающих факелах воплотилась в Нюрнберге и что многие тысячи молодых немцев пришли к обожествлению своего сообщества и своего фюрера»* [24, с. 83]; 2) из письма М. Мосса (1872–1950) от 06.11.1936: *«Дюркгейм, а вслед за ним и мы являемся, я думаю, создателями теории власти коллективного представления. Того обстоятельства, что великие современные общества... могут стать объектом суггестии, подобно пляшущим австралийцам, и приведены в движение, как детский хоровод, мы, в сущности, не предвидели. Это возвращение к первобытности не было предметом наших размышлений. Мы удовлетворялись некоторыми намеками на возможные состояния толпы, тогда как речь идет совсем о другом. Мы ограничились также доказательством того, что индивид может найти в коллективном духе основание и пищу для своей свободы, независимости, для своей личности и своей критики. В сущности, мы рассуждали, не учитывая новых чрезвычайных средств. Думаю, что все это — трагедия для нас, слишком сильное подтверждение реальности, на которую мы указали, и доказательство того, что нам следовало бы ожидать этого подтверждения скорее злом, нежели добром»* [24, с. 83, примечание].

Если сравнить понятия закрытого общества Поппера и механической солидарности Дюркгейма, то в чем проявляется и чем обусловлена разница между Поппером и Дюркгеймом в понимании, по словам М. Мосса, *«реальности, на которую мы (т.е. Дюркгейм и его ученики) указали»*, — социальной реальности «элементарных форм религиозной жизни» и «солидарности»? Дюркгейм, как уже говорилось, не нашел универсального определения религии, которое относилось бы к элементарным и к более сложным формам религиозной жизни.

Какой должна быть религия, чтобы поддерживать «органическую солидарность», способствовать переходу к «открытому обществу» и его функционированию?

Структурно-функциональный анализ религии: Б. Малиновский и А.Р. Рэдклифф-Браун

Развитие функционального анализа религии после Дюркгейма и под его воздействием связано прежде всего с работами Б. Малиновского и А.Р. Рэдклифф-Брауна. Начало «эры функционализма» можно отнести к 1922 г., когда одновременно были изданы монографии Малиновского «Аргонавты Западной части Тихого океана» и Рэдклифф-Брауна «Андаманские островитяне». Обе монографии были обобщением результатов полевых исследований, обе внесли ряд существенно новых идей в понимание ранних форм религии, ее функций в обществе, закрывая целый ряд «белых пятен» и уточняя оставшиеся неуточненными в теории Дюркгейма понятия.

Рэдклифф-Браун изучал происхождение таких социальных институтов, как религия и системы родства, сначала на Андаманских островах, а в 1910 г. (когда Дюркгейм в Париже писал свой обобщающий труд «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии») он отправился в экспедицию к аборигенам Австралии с намерением применить социологический метод Дюркгейма в трактовке полевого этнографического материала. Рэдклифф-Браун рассматривал культуру каждого народа как систему институтов (норм, обычаев, верований), призванных выполнять необходимые обществу функции. При этом он противопоставил «элементаризму» требование рассматривать явления не сами по себе, а в контексте социальной системы. Системный подход — методологическая основа изучения интеграции. Рэдклифф-Браун обнаружил, что концепция Дюркгейма «коллективных пред-

ставлений» не вскрывает механизм процесса, в котором осуществляется интегрирующее воздействие тотемических представлений и обрядов на общество. Он показал, что тотемическая модель Вселенной не столько специфическое отражение мира, сколько представление о структуре общества, облеченное в образы животного и растительного мира. И если, например, у андаманцев или эскимосов отсутствует клановая организация, то по этой причине у них нет и тотемизма.

Главный тезис Дюркгейма о том, что общество как особая реальность порождает религию, получает более развернутое и конкретизированное выражение. Вселенная в тотемическом сознании приобретает, показывает Рэдклифф-Браун, характер моральной и социальной системы, поскольку отношения между явлениями природы оказываются подчиненными нормам социального поведения. Интегративную функцию религиозных верований и обрядов Рэдклифф-Браун трактовал как воздействие «моральной силы» религии на индивидуальное сознание, формирующее в нем чувство коллективной солидарности.

Объясняя внутренний механизм взаимосвязей индивида, религии и социальной структуры, Рэдклифф-Браун видел значение религии для социальной структуры в том, что она способна придавать объекту, вызывающему общий интерес, *безусловную* или, как он еще ее называл, «ритуальную» значимость. Применяя это понятие, Рэдклифф-Браун так определил функцию тотемизма: *«Для локального тотемического клана в Австралии тотемический центр, естественные виды (животных и растений), ассоциируемые с ним, т.е. тотемы, мифы и обряды, с ним связанные, имеют специфическую социальную значимость: общий интерес связывает индивидов в прочную и устойчивую ассоциацию»* [21, 166].

Рэдклифф-Брауну удалось вскрыть противоречивую природу функционального единства общества, уточнив тем самым понятие солидарности. Он установил несколько моделей отношений, в которых разными способами обеспечивается единение сторон и избежание конфликтов (отношения договорные, товарищества, побратимства, союз для обмена дарами и др.). В их числе — такой своеобразный тип социальных взаимоотношений, который он назвал «отношением оппозиции», выражением «ритуальной враждебности». Одним из проявлений такого рода отношений является «подшучивание», «поддразнивание» как формализованный способ поведения (например, грубые шутки между молодыми мужчинами и женщинами в качестве прелюдии к ухаживанию). Поддразнивание

всегда сопровождает некую комбинацию дружелюбия и антагонизма. Эти отношения одновременно разбегают и объединяют, порождая «специфический вид интеграции». Единение сторон в такого рода отношениях, которые допускают неуважительное отношение к партнеру, обеспечивается соблюдением единственного требования — принимать оскорбительное неуважение как должное, коль скоро они остаются в рамках, установленных традицией, и самому не выходить за эти рамки [21, с. 121]. В договорных отношениях две стороны объединены общими интересами, ориентируясь на которые каждая из них добровольно принимает на себя конкретные обязательства. Это нормированные отношения двух лиц или двух групп, каждая из которых имеет определенные обязательства по отношению к другой, а их несоблюдение подлежит нормативной санкции. Но основу этих отношений составляют *додоговорные отношения* — тот первичный тип интеграции, проанализированный Дюркгеймом, который делает возможным все последующие типы единения. Каждый из складывающихся в данном обществе типов характеризуется целым набором признанных социумом прав и обязанностей.

Малиновский, как и Рэдклифф-Браун, исходил из того, что любой универсальный феномен культуры, т.е. такой, который в том или ином виде присутствует в любом обществе, имеет свою базу в потребностях, неотъемлемо присущих людям всегда и везде. Кроме того, любое социальное отношение или институт перестает существовать, если не служит выполнению какой-либо функции.

Малиновский руководствовался тем, что базисные потребности и стремления людей должны удовлетворяться таким способом, который позволяет сохранять равновесие в обществе и не влечет за собой социальный хаос. Иными словами, определенные инстинктами человеческие потребности должны выполняться под контролем общества. Общество устанавливает нормы дозволенного и таким образом создает институты, регулирующие отношения и связанные с удовлетворением человеческих потребностей. Нормы налагают запрет на образ действий, вызывающий социальные конфликты и хаос. Задача социального исследования — установить, какие потребности (осознанные или неосознанные) позволяет удовлетворить тот или иной социальный институт.

В работе «Магия, наука и религия» (1925), которая по праву относится к числу классических в социологии религии, Малиновский показывает, что во всех обществах религия выполняет прежде всего следующие функции: 1) в кризисных ситуациях (напри-

мер, смерть члена группы) она восстанавливает оказавшееся перед угрозой распада единство группы, указывая каждому ее члену перспективу дальнейшего существования; 2) посредством ритуала инициации индивид делается полноправным членом общества, обязанным соблюдать лежащие в его основе «священные» ценности и нормы.

Не ставя в целом под вопрос метод анализа религии, предложенный Дюркгеймом, Малиновский критически оценивает отдельные положения его теории религии. Он обращает внимание на то, что в «коллективных представлениях» общество далеко не всегда производит религиозные верования. Эти представления могут быть (и действительно, часто являются) чисто секулярными, светскими. Предписываемые правила поведения и культурные достижения в примитивных обществах обеспечиваются не только сакральным авторитетом, но и вполне профанным принуждением. Вопрос о воспроизведении и поддержании институализированных образцов действия, о том, каким образом обществу удастся сохранять солидарность, приобретает новый поворот, ориентированный на индивида. Малиновский показывает, каким образом обществу удастся так организовать индивидуальный опыт в ситуациях острого противоречия между ожиданиями и реальностью, что индивид все же соглашается соответствовать принятым нормам и обосновывающим их культурным образцам, хотя, следуя этим образцам, он не достигает цели и терпит поражение. Иными словами: каким образом может быть обеспечена конформность поведения индивида перед лицом неудачи, крушения надежды на достижение успеха. Ведь в каждом обществе для каждой области деятельности определены легитимные цели и допустимые средства их достижения. Далеко не все средства хороши и допустимы для достижения самых благих целей. Если происходит рассогласование «нормальной» связи между одобряемыми обществом средствами и достижимостью цели, если легитимными средствами оказывается невозможным достичь желаемого результата, то возникает кризисная ситуация, соблазн добиваться своего «любыми средствами» (под предлогом того, что благая цель оправдывает применение неблагоприятных средств). Такой образ действий таит угрозу распада социальных связей, разрушения порядка, угрозу хаоса.

Малиновский констатирует, что в кризисных ситуациях (смерть, незаслуженное страдание, равно как и незаслуженный успех) простейший и, по существу, беспроигрышный способ решения поставленной задачи — сохранения конформности поведения

индивида и стабильности группы — заключается в том, чтобы ввести в структуру действия такой элемент, как *магия и колдовство*. Это обеспечивает приемлемое объяснение неудачи в каждом отдельном случае либо ссылкой на ошибки в совершении магического ритуала, колдовского заклинания, либо тем, что магическое действие, заклинание противника оказались сильнее.

Со временем магия и колдовство утратили прежнее значение, но проблемы, которые они позволяли решать, остались. Их решают иными средствами — средствами, которыми располагает *религия*. Вопреки ощущению бессилия перед лицом неудачи, встречи со злом, смерти близкого человека, незаслуженного страдания, нужна надежда на то, что в тупиковой, казалось бы, ситуации все же есть выход. Религия вступает в действие там, где человек исчерпывает собственные возможности.

Особенно важна потребность справиться с беспокойством и дезорганизацией, которую вызывает смерть близкого. Различные религии по-разному относятся к смерти, но все они предлагают кроме какого-то объяснения смерти еще и ритуал, функция которого заключается в том, чтобы примирить оставшихся со смертью и обеспечить реинтеграцию группы, преодолеть беспокойство и страх.

Поскольку Рэдклифф-Браун связывал функции большинства социальных отношений не с индивидуальными, а с социальными потребностями, он в отличие от Малиновского считал главной функцией религии отнюдь не эмоционально-психологическое утешение индивидов; потребности общества как целого требуют прямо противоположного: верования и ритуалы должны повышать беспокойство, а не помогать избавляться от него. На основе анализа структуры и функции религии в примитивном обществе Рэдклифф-Браун приходит к выводу: культивируя опасение нарушить нормы и правила, устанавливаемые культурой, религия выполняет функцию социального контроля, предотвращения девиантного поведения и тем самым — упрочения социальной интеграции и стабильности.

Функция религии, полагает Рэдклифф-Браун, заключается не в том, чтобы помочь индивиду справиться с его психологическими проблемами. Напротив, религия должна мотивировать действия индивида таким образом, чтобы они (если нужно — вопреки собственным интересам индивида, т.е. будучи дисфункциональными по отношению к его собственным потребностям) отвечали требованиям общества, служили целям его сохранения и упрочения. Требования и предписания общества имеют моральный приоритет перед желаниями и стремлениями индивида. Если одной из главных детерминант общественной жизни является то, что со-

циальная структура разъединяет людей и вследствие этого их интересы нередко сталкиваются, то обществу нужны средства, регулирующие поведение индивида необходимым для общества образом, вплоть до готовности принести себя в жертву во имя общего блага. Чтобы достичь этой цели, нужен авторитет *морального абсолюта*, нужно, чтобы общий интерес предстал в качестве божественной заповеди.

В сущности, как показал Д. Хоманс, сравнивая теории Малиновского и Рэдклифф-Брауна, они скорее дополняют, чем исключают друг друга. Действительно, один и тот же ритуал (например, похоронный) может выполнять обе функции — успокаивать потрясенного утратой человека (напоминая о том, что земная жизнь — юдоль страданий и человека, ведущего праведную жизнь, ждет любящая забота Бога) и в то же время напоминать о неминуемости конца, ожидающего всех, о суде Божьем и т.д. Да и сам Рэдклифф-Браун признавал, что обе точки зрения — и то, что функция магии и религии — поддержание уверенности в себе, создание психологического комфорта и чувства безопасности, и то, что, напротив, ее функция — пробуждение в человеке страха и беспокойства, напоминания об ответственности, — могут быть аргументированы с равной степенью достоверности.

Системный функционализм: теория религии Т. Парсонса

Функциональный анализ религии получил дальнейшее развитие в социологической школе «системного функционализма», связанной в первую очередь с именем Т. Парсонса. Он исходит из того, что основной проблемой социологии как теоретической дисциплины является проблема интеграции социальных систем: *социология занимается лишь одним, преимущественно функциональным аспектом социальных систем, а именно изучает структуры и процессы, имеющие отношение к интеграции этих систем, включая, конечно, и случаи неудавшейся интеграции, равно как и силы, благоприятствующие интеграции или же препятствующие ей*. Общество представляет собой нормативную систему, организующую совместную жизнь его членов. Как совокупная социальная система общество включает подсистемы. Иными словами, существуют социальные системы разных уровней, разной степени общности — от отдельных личностей до целых цивилизаций. Каждая система вне зависимости от своего уровня осуществляет себя в системе дей-

ствия, т.е. она должна действовать, иначе она умирает. Каждая социальная система обладает набором из четырех основных функций: адаптация, целедостижение, интеграция и «удержание образца» (сохранение и совершенствование культурных принципов как образцов поведения).

Условия существования любой социальной системы вне зависимости от ее уровня и масштаба обеспечиваются решением как внутренних задач системы, так и взаимодействия с другими системами. Все социальные системы должны быть совместимыми с другими системами и получать от них поддержку. Таким образом, требуется интеграция как внутри каждой системы, так и между системой и ее внешней средой в качестве условия сохранения системы.

Интеграция и стабильность. *Под интеграцией Парсонс подразумевает такие структуры и процессы, посредством которых отношения между частями социальной системы — людьми, играющими те или иные роли, коллективами и компонентами нормативных стандартов — либо упорядочиваются способом, обеспечивающим гармоничное их функционирование в соответственных связях друг с другом в системе, либо, наоборот, не упорядочиваются, причем тоже каким-нибудь определенным и объяснимым способом.*

Таким образом, понятие интеграции у Парсонса связано с понятием стабильности системы, проблема «порядка» («гармоничного функционирования») — с проблемой «изменения», в том числе радикального. Речь идет не просто о противоположности между социальным порядком и изменением, но и о путях сохранения идентичности данной социальной системы: если общество претерпевает непрерывные изменения, то каким образом оно может сохраняться в этих изменениях, не превращаясь во что-то качественно иное? Парсонс полагает, что общество остается идентичным с самим собой при условии, если главные функции, которые должна осуществлять любая действующая система, а тем самым — и всякое общество, в различные моменты времени осуществляются сходными механизмами и в силу этого соответствующие субъективные цели действий носителей функций, исполнителей социальных ролей оказываются аналогичными. Таким образом, стабильное общество обладает способностью изменяться и приспосабливаться, не будучи при этом вынужденным претерпевать кардинальные изменения в системе, означавшими бы прекращение ее существования.

Каковы место и роль религии в интеграции общества и обеспечении его стабильности, т.е. такого состояния, когда даже дос-

точно радикальные преобразования осуществляются контролируемым и «разумным» образом?

Общество как социальную систему Парсонс отделяет, с одной стороны, от личностей участников, а с другой — от культурной системы, структурируемой вокруг символически значимых компонентов и их взаимоотношений, включая сюда коды, в категориях которых символизируются культурные смыслы. В очерченном таким образом социальном пространстве социология в отличие от других социальных наук избирает главным предметом социологического анализа институциональный аспект социального действия, занимается лишь одним, преимущественно функциональным аспектом социальных систем — изучает структуры и процессы, имеющие отношение к интеграции этих систем. *Это та область, в которой выявляются действующие в социальных системах нормативные экспектации, корнящиеся в культуре и определяющие, что именно надлежит делать при тех или иных обстоятельствах людям в различных статусах и ролях одного или нескольких различных значений. Эти экспектации интегрируются с мотивами деятельности в ролях, т.е. с тем, что они «испытывают побуждение» сделать или «хотят» сделать в соответствующих ситуациях. Они также должны получить аналитическую определенность в связи с их индивидуальным аспектом в отличие от процессов взаимодействия и структур, образуемых взаимоотношениями между исполняющими свои роли людей в разных ситуациях и обстоятельствах. Когда говорится о мотивации, то в центре внимания находятся типы мотивов, их сравнительная распространенность и обусловленное ими поведение, а не «индивидуальные случаи».*

Социетальная интеграция. Чтобы понять место и роль религии в обществе, надо иметь в виду общие условия и механизмы того, что Парсонс называет «социетальной интеграцией». Поскольку каждая действующая система основывается на принципиально независимых друг от друга носителях действий, должна быть устранена опасность конфликтов и дезорганизации посредством интеграции отдельных носителей действий в некой согласованной структуре социальной деятельности. В примитивном обществе такая интеграция является задачей общественной системы, в развитом обществе в результате дифференциации эта функция институализируется. Возникают разные способы санкционирования нормативных экспектаций (при этом их содержание не зависит от способа санкционирования). Парсонс называет четыре таких способа:

1) наличие у основной части нормативной системы во всех высокоразвитых обществах правового статуса: права и обязанности имеют обязательные для всех определения, установленные государственными учреждениями; предусматриваются конкретные наказания за их несоблюдение; специальным государственным органам поручается их истолкование и принудительное осуществление;

2) «моральное обоснование»; эффективность правовых систем во многом зависит от получаемой ими моральной поддержки (как систем, обладающих, с точки зрения большинства людей, на которых распространяется их действие, «внутренне присущей» им справедливостью);

3) не только «заинтересованность» в практической эффективности и умелости, но и обязательство действовать «рационально» в экономических и политических контекстах;

4) обязательная лояльность, которая требуется от индивида как члена коллектива в обмен на солидарность, проявляемую этим коллективом по отношению к данному индивиду.

Итак, функцию адаптации внутри общества как социальной системы, в первую очередь — приспособления к «физическим» условиям окружающей среды, обеспечивает экономическая подсистема; функцию целевой ориентации, которая обеспечивает такое положение вещей, при котором член общества не выдвигает разрушительных для общества конкурирующих целей, — прежде всего политическая подсистема (хотя определенный вклад вносят также семья и близкое окружение); функцию интеграции, поскольку речь идет о нормах, призванных служить руководством к действию для отдельных исполняющих роли людей и для коллективов, — правовая подсистема, которая подкрепляется еще несколькими неправовыми способами санкционирования, среди которых особое место занимает «моральная» санкция.

Легитимация нормативной системы и религия. Моральная обязательность того или иного образа действий, которая предписывает совершать одни действия и воздерживаться от других, уважать определенные области свободы других людей и брать на себя ответственность за надлежащее использование свободы в таких же пределах, служит проявлением в действии приверженности ценностям, а не просто соблюдения норм. В этом способе санкционирования деятельности происходит сочленение системы норм и экспектаций с регулируемыми их ценностями, которое Парсонс называет *легитимацией нормативной системы*. Речь идет о легитимации самого

нормативного порядка, связанного с культурной системой ценностей, которая «трансцендентна» по отношению к данной социальной системе. *«В конечном счете легитимация восходит к религиозным обоснованиям».* Таким образом, системный функционализм основывает понимание религии на связи между нормой и ценностью, обеспечивающей «поддержание культурного образца».

Парсонс показывает, что в сложных обществах, кроме религиозного, имеются и многие другие, нижележащие уровни узаконения. Но нас в данном случае интересует религия, ее роль в решении проблемы легитимации нормативной системы и тем самым интеграции общества. Парсонс утверждает, что институционализацию нормативной системы дополняет интернализация системы ожиданий в личности отдельного человека. Он обращается, таким образом, к другой стороне основной проблемы социологической интеграции — «мотивационной», мотивации индивида на личном уровне. Парсонс предполагает, что общим результатом интеграции является совокупность ожиданий, приносящая удовлетворение участвующим в ее реализации индивидам, и эта «удовлетворяющая индивида функция» может быть определена как культурная легитимация нормативной системы. Эти задачи решаются в процессе интернализации соответствующих мотивационных структур — в процессе социализации.

Сложные общества в дополнение к процессам социализации вырабатывают специализированные механизмы социального контроля, посредством которого расхождения между системой ожиданий и фактическим поведением сводятся к минимуму. Дюркгейм, по словам Парсонса, первым понял, что религиозные обряды, усиливающие мотивацию поддержания социальной солидарности, а вместе с тем и более полной реализации нормативных ожиданий, имеют именно этот смысл.

Так, функция обряда похорон заключается в противодействии нарушениям, вызванным тяжелой утратой, сохранении дееспособности социальных единиц, потерявших ценного человека.

Парсонс отмечает, что важную роль играют институты, организованные вокруг «терапевтических» процессов, корнями своими уходящие в историю магии и религии.

Как было сказано, в процессах социального взаимодействия участвуют все типы санкций, и все они имеют то или иное значение и в процессах социального контроля. Особенно важен тот тип обобщенной санкции, роль которой аналогична роли денег в экономических системах и роли власти в системах политических. Речь

идет о санкции, обозначаемой как влияние, престиж или авторитет, которым обладает социальная единица — индивид и коллектив. Это своего рода обобщенная способность к убеждению других, лидерство как проявление влиятельного положения в коллективе.

Этот институциональный комплекс связан с сочленением социальной системы с глубинными слоями личности и системой родства. Он связан также с культурной системой, которая легитимизирует и другими способами ориентирует действия членов социальной системы. Центром этого комплекса применительно к системе культурной легитимации является религия. Религия выступает здесь в качестве функциональной универсалии общества.

Религия, общество и культура. Согласно Парсонсу, таким образом, в организации религии главным является культурный элемент. Она входит в систему поддержания образцов, делает акцент на ценности и образует религиозный компонент культуры. Парсонс отмечает, что светская культура также оказывает влияние на ценности — через искусство, преподавание гуманитарных наук и научные исследования в этой области.

Однако такого рода соотнесение с ценностями культурной системы, в которой религия выступает в качестве функциональной универсалии общества, стабилизирует социальный порядок еще несовершенным образом. Эта легитимация не выходит за рамки институализированных в системе культуры ценностей. Но все равно остаются проблемы, связанные с ранней, преждевременной смертью, незаслуженным страданием, утратой смысла. Поэтому легитимация должна совершаться на новом, более высоком уровне, который выходит за пределы области социальной деятельности и образует область «последней действительности» (*Ultimate reality*). Связь между этими областями — социальной и культурной реальностью, с одной стороны, и «конечной реальностью» — с другой, осуществляет религия, и эта связь проявляется в ответах, к которым приходит человек по «проблеме значения».

У Парсонса эта «конечная действительность» или «высшая реальность» означает нечто эмпирически определенное и ее не следует отождествлять с теологическим понятием «священного». Понятие «высшей реальности» в данном случае вовсе не обязательно относится к феномену, включаемому в религию с точки зрения ее субстанционального определения как «встречи со священным». Правда, само название «высшая реальность», или «последняя/конечная действительность», окрашено теологически и потому мо-

жет вводить в заблуждение. Однако Парсонс мыслит в данном случае вполне в духе Дюркгейма и его понимания «священных вещей», в духе символического реализма, от которого один шаг до признания функциональных эквивалентов религии в светских идеологиях. Парсонс пишет, что система легитимации всегда основывается и зависит от основополагающего бытия, связь которого с «последней действительностью» очевидна. Это означает, что даваемое этой системой легитимации обоснование всегда в некотором смысле является религиозным. Парсонс сталкивается, таким образом, с опасностью слишком расширительной трактовки религии, свойственной функционализму.

Смысл же достаточно сложных построений и терминологии, к которым прибегает Парсонс, заключается в конечном счете в том, что общество лишь тогда может рассматриваться как достаточно интегрированная система, когда его нормативный порядок так или иначе подкрепляется отнесением к «последней действительности» как основополагающей системе его легитимации. Без религии, интерпретируемой таким образом, обществу всегда угрожала бы дезинтеграция и в его распоряжении оставалось бы единственное средство поддержания порядка и стабильности — насилие.

Итог: исходная посылка «системного функционализма» — каждое общество должно обеспечивать образ действий, соответствующий нормативной системе, которая требует обоснования и узаконения, — приводит к тому, что религия предстает в качестве средоточия культурной системы, сочленения социальной системы с культурной, поскольку прямая ссылка на правильность или эффективность нормативных экспектаций оказывается недостаточной и требуется мотивация, обеспечивающая следование культурным образцам. Религия рассматривается с этих позиций как гарант стабильности и жизнеспособности общества. По существу, она идентифицируется с функцией обеспечения «следования образцу», поскольку выполняет эту функцию посредством соотнесения нормы с безусловно значимыми ценностями, укорененными не в тех или иных конкретных социокультурных системах, а в общих «универсалиях» человеческого существования.

Теории, основывающие понимание религии на интегративной функции, в сущности, исходят из того обстоятельства, что каждое общество должно выделять из множества возможных способов действия оптимальные для него образцы поведения в качестве предписываемых или, по крайней мере, дозволенных и добиваться того, чтобы «социальные единицы», включая отдельных индивидов, со-

ответствовали им. Для этого необходимо изыскать средства противодействия отклоняющемуся поведению. Проблема заключается в том, чтобы узаконенные цели и средства их достижения воспринимались индивидом, являющимся членом данного общества, не как нечто принудительное, извне ему навязываемое, а как диктуемое объективным смыслом, заложенным в природе мироздания, т.е. не как случайное установление. Религия представляет собой именно такой способ восприятия действительности, мироощущения, обоснования соответствующих ценностных ориентаций.

Критика функционализма: Р. Мертон

«Всеохватывающий» функционализм, пытающийся обосновать предположение, что во всех обществах религия выполняет одни и те же функции, был подвергнут критике. Р. Мертон отмечал, что многие сторонники функционализма склонны абсолютизировать очевидные интегративные последствия религии и не замечать возможные дезинтегративные последствия в известных типах социальных систем. Позже в работе «Социальная теория и социальная структура» (1968) в противовес предложенной Парсонсом стратегии построения «всеохватывающей теории» системного функционализма Мертон выдвинул программу создания теорий «среднего уровня». Это — теории, находящиеся в промежуточном пространстве между частными, тоже необходимыми, рабочими гипотезами и всеохватывающими систематическими попытками развить единую теорию, которая объясняла бы все наблюдаемые типы социального поведения, социальных организаций и социальных изменений. Функцией он предлагал считать те наблюдаемые следствия, которые служат саморегуляции данной системы или приспособлению ее к среде, дисфункцией — те следствия, которые ослабляют саморегуляцию данной системы или ее приспособление к среде. Как показал Мертон, чрезмерно обобщаемый функционализм и слишком категорически понимаемый интегративный тезис ведут в тупик, хотя основная идея функционализма должна быть сохранена. Нужно остерегаться того, чтобы из понимания религии как интеграционного фактора не делался вывод о незаменимости религии, и считаться с тем, что в различных конкретных ситуациях религия может выполнять различные функции.

Группе иммигрантов религия может послужить средством консолидации, сохранения национальной идентичности. В обществе, охваченном переменами и нестабильностью, религия может служить свое-

го рода убежищем, обеспечивая чувство прочности и уверенности как символ сохранения традиции.

Короче говоря, можно и нужно выделить функции религии в разных контекстах, а не пытаться определить функцию религии в качестве универсального фактора.

Религия и социальное изменение: М. Вебер

Религия существует, будучи интегрирована обычно в общество и его культуру. Степень интегрированности, «сращивания» религии с социальной системой может быть большей или меньшей.

Христианство, «пересаженное» из Византии в Киевскую Русь, долгое время воспринималось как нечто чужеродное, как «чужая вера». Другой пример — буддизм, который у себя на родине, в Индии, не «прижился» и был в конце концов вытеснен индуизмом.

Больше того, в определенных ситуациях та или иная религия может приходить в противоречие с существующими социальными системами, внося раскол в общество.

Между тем функционалистская модель религии односторонне подчеркивает ее интегрированность в социальную систему как «норму» и склонна недооценивать асоциальные религиозные проявления. С позиций функционализма трудно, например, объяснить тот факт, что отношение «религия — нация» может быть неоднозначным, тем более, когда одна и та же религия служит целям национальной консолидации (как католическая церковь в Польше) и способствует ассимиляции влияний со стороны других наций (католицизм в Чехии).

Для Дюркгейма религия — прежде всего основа целостности, стабильности общества, «порядка» и тем самым — консервативная основа, направленная не на изменение, а на сохранение существующего, в чем заключается ее «охранительная» функция. Она воспринимается как производная, как следствие порождающей ее «социальной среды». Под этим углом зрения религия рассматривалась еще во времена Античности.

Варрон, например, полагал, что сначала — «дела человеческие», гражданские институты, а уже производная от них — «дела божественные», религиозные установления.

В рамках этой традиции религия рассматривается как выражение, как порождение социальных процессов, как зависимая переменная, «надстройка» над основополагающими социальными отношениями. Фактам, свидетельствующим о религии в качестве «социального протеста» и стимула социальных перемен, не придавалось должного значения. «Деургическая» ипостась религии дол-

гое время оставалась «за бортом» научного рассмотрения, в области мифологической и богословской интерпретации.

Развитие общества, социальный прогресс в науке XIX в. преимущественно интерпретировался как процесс, преодолевающий противодействие религии и движимый развитием знания (О. Конт), производительных сил (К. Маркс), науки или других факторов. Эволюционизм в социологии утверждал идею объективной обусловленности развития: ход истории неостановим, общество живет, изменяясь со временем. Что касается религии, то и она вовлечена в этот процесс перемен и изменяется вместе с другими социальными структурами. Ей отводилась пассивная роль в этом процессе, она рассматривалась как производная переменная, результат действия других факторов, вызывающих развитие.

Вопреки этой традиции М. Вебер видит в религии активную силу социального процесса, стремится понять ее как фактор социального изменения.

Макс Вебер, как никто другой из социологов, показал значение великих религиозных движений как для дифференциации основных типов обществ, так и для создания (через институционализацию берущих в них начало ценностей) важного стимула к определенным видам изменений, что особенно наглядно проявилось в случае аскетического протестантизма, внесшего решающий вклад в развитие общества современного индустриального типа.

Для понимания веберовской концепции социальной роли религии нужно иметь в виду те посылки, которыми он руководствовался в своих исследованиях религиозного поведения людей. Вебер исходил из того, что общественные институты, структуры, формы поведения функционируют на основе тех смыслов, которые придают им люди. В своей социальной деятельности люди следуют тем или иным одобряемым обществом образцам поведения. Если поведение ориентировано на достижение определенных целей и соотносено каким-либо образом с ценностями, оно является осмысленным и, следовательно, преследуемые людьми цели и принятые ценностные ориентации направляют и регулируют социальные действия людей, осуществляют их «рационализацию». Это значит, что решающие факторы социальной деятельности и развития общества коренятся в ценностях, нормах, культуре, способах рационализации поведения людей.

Магия и религия как способы рационализации человеческой деятельности. Понятие харизмы. В человеческие действия включены *способы ориентации*, которые обеспечивают единообразие поведен-

ческих актов. Социальное действие может быть ориентировано целенаправленно или ценностно-рационально; помимо этих двух типов рационального действия Вебер выделял еще *аффективный* (действие под влиянием эмоций) и *традиционный* (действие по установившемуся обыкновению, даже если оно не отвечает рациональным критериям и уязвимо для критики, т.е. речь идет в данном случае о *нерациональных* аспектах действия).

В анализе первобытной религии главную роль играет *традиционализм*, связанный, как устанавливает Вебер, с *ритуалом* и *сакрализацией* (*освященностью*) признаваемого законным порядка. Однако и на этой стадии в какой-то степени уже действует норма рациональности в достижении целей (эту деятельность Малиновский квалифицировал как «первобытную науку»). Ориентация на законный порядок предполагает существование правил поведения и создает различное отношение к «законным» и «отклоняющимся» действиям.

Законность порядка в рамках традиционализма признается в силу его освященности традицией, т.е. опирается на связь с сакральностью, а не с «интересом»: порядок признается как нечто ценное само по себе, как «конечная ценность». Для того чтобы могла существовать законность, лицам, в ней заинтересованным, недостаточно прийти к соглашению — у них должна существовать некая безусловная *обязанность* по отношению к законному порядку, которая делает возможным само соглашение (то, что Дюркгейм называет «недоговорным элементом договора»). Откуда же берется эта обязанность, это первичное и универсальное условие и элемент установления социального отношения между людьми? Эту обязанность Вебер, как и Дюркгейм, интерпретирует как *моральную власть*: для того, кто считает порядок законным, жизнь, согласная с правилами порядка, становится вопросом морального долга. Бескорыстное отношение *гражданина* к власти отличает его от «беспринципного» (корыстного), лишенного нравственного аспекта отношения *конформиста* (законопослушного по трусости или из эгоистического интереса), с одной стороны, а с другой — от *радикала*, для которого по отношению к существующей власти не имеется никаких обязательств вообще (например — отношение к власти революционной интеллигенции в России второй половины XIX — начала XX в.). Позиция радикалов может быть охарактеризована в терминах Вебера и Дюркгейма как «бесконтрольное проявление интересов», исключающее соглашение (общественный договор, консенсус).

Харизма и магия. Вебер решает поставленный им вопрос о мотивации поддержания порядка, а шире — о природе традиционалистского типа социальных отношений, вводя понятие *харизмы* — качества, присущего действиям как ценностно-, так и целерациональным. В своем первичном значении оно сопряжено с понятием *магии*.

Харизмой могут обладать вещи, люди, действия и т.д. Носителями харизмы могут быть очень разные «вещи», но все они так или иначе служат *узаконению*. Человек, наделенный харизмой, вызывает особое уважение, обладает необычайной притягательностью, служит *образцом*, ему подражают, за ним следуют, ему подчиняются. Обладать харизмой — значит обладать моральной властью, которую признают не по принуждению и не из выгоды, а по доброй воле. Это и есть та власть, на которой держится социальное согласие, *законность*: всякий источник признания законности существующего порядка в конечном счете, по Веберу, — харизматический.

Харизма воспринимается как нечто выходящее за рамки обычного, за пределы «естественно» возможного по человеческим меркам и образует особую область «универсума» — особую в том смысле, что здесь возможно невозможное в обычной жизни. С социологической точки зрения существенно, что в первобытной религии харизма выделяет ту область реальности, в отношении которой действует *установка на уважение*. В контакт с этой реальностью человек вступает через ритуал, в отличие от установки на морально нейтральные вещи, подлежащие утилитарному употреблению. Таким образом, первоначально были разграничены два «мира» — природный и сверхприродный, естественный и сверхъестественный. В данном контексте это разграничение является коррелятом «установки на уважение».

Вебер анализирует элементы действия, которые связаны с отношением человека к таким образом выделенной области «сверхъестественного»: цели, к которым люди стремятся посредством этих действий; смысл, который они в эти действия вкладывают; их реальные результаты и значение.

Сама харизма не есть некая скрытая от глаз, где-то за вещами упрятанная, «метафизическая» сущность — напротив, харизма — эмпирически наблюдаема в своих проявлениях. Но в отличие от обычных это такое качество, которое люди *придают* некоторым людям и вещам, связывая их со «сверхъестественными», т.е. неэмпирическими, аспектами универсума. Другими словами, помещая

их в необычную систему отсчета — религиозную, т.е. такую, в которой человеческие интересы оказываются вплетенными в представления о сверхъестественном (в том специфическом смысле, о котором здесь идет речь), систему отсчета, в которой обычные люди и вещи наделяются *символическим* значением. *«Теперь в жизни играют роль не только вещи и события, которые существуют и происходят, но помимо них и такие, которые нечто “означают”, и именно потому, что “означают”»* [4, с. 82]. Магическое действие становится символическим. Наряду с физическим страхом перед трупом, характер захоронения начинает определяться представлениями о неосязаемом в обычном смысле, доступном только посредством символов и скрытых значений в царстве духов, демонов и богов.

Чтобы устранить вред, который может принести душа умершего, его помещают в гроб; чтобы заручиться ее расположением, ее обеспечивают необходимым для сносного существования и т.д. Если связь с умершим возможна только посредством символических действий и Бог выражает себя только в символах, то можно удовлетвориться не реальными, а символическим дарами (древнейшие бумажные деньги служили средством платежа не для живых, а для мертвых).

Люди все чаще стремятся получить реальные результаты посредством символических действий, в сферу магического символизма втягиваются все виды человеческого действия. Магическое поведение должно повторяться в проверенной форме и не допускать малейшего отклонения, которое может сделать всю процедуру недействительной. Этим обстоятельством Вебер объясняет тот факт, что даже внутри рационализированных религий противоречия догматического характера переносятся легче, чем нововведения в символике, которые могут помешать действенности магических акций.

Так, вопрос, следует ли креститься двумя или тремя перстами, был существенной причиной раскола в русской церкви в XVII в.

Магическая практика сопряжена, таким образом, со *стереотипизацией* социальной деятельности, стандартизацией поведения. *«Стереотипизация религией продуктов изобразительного искусства, — древнейшая форма стилизации, — непосредственно обусловлена магическими представлениями, а косвенно — возникшей в связи с магической значимостью этих изделий профессионализацией, которая уже сама по себе предполагает работу по образцам»* [4, с. 83].

Магически (или, по Веберу, харизматически) мотивированные действия на ранней ступени развития ориентированы на *по-сустороонный* мир, на вполне утилитарные цели. Но это такие дей-

ствия, для совершения которых требуются особые, выходящие за пределы естественных возможностей силы и способы действий (эту реальность иранцы именовали «мага», а связанные с ней силы и действия — магическими). Вебер предпочел название, производное от греческого слова «харизма» — дар, способность (поэтому «магическое» и «харизматическое» — синонимы). Магия как техника воздействия на сверхчувственные силы возникает вместе с верой в духов (будущих «богов» и «демонов», на первых порах еще не имеющих ни личных качеств, ни длительного существования, ни даже определенного наименования). Вера в духов стала основой древнейшего «призвания» — призвания профессионального колдуна, который в отличие от обычного человека обладает постоянно действующей харизмой и способностью колдовать. Харизма проявляется в таком специфическом состоянии, как экстаз.

Социальная форма, в которой это состояние достигается (с помощью наркотиков и музыки), — оргия. На основании опыта, связанного с оргиями и под влиянием профессиональной практики колдуна, появляется представление о «душе», присутствующей позади, вблизи или внутри природных объектов, подобно тому как в человеческом теле присутствует нечто, покидающее его во сне, бесспамятстве, в экстазе и смерти. Таким образом, уже на этой стадии бытует представление о «сверхчувственных» силах, способных вмешиваться в судьбы людей, подобно тому как люди вмешиваются в события внешнего им мира.

Магия использует два способа воздействия на сверхчувственные силы: один сводится к попыткам заставить эти силы служить целям людей, другой — заслужить их благоволение жертвоприношениями. Жертва является магическим действием в том случае, если она рассматривается как средство принуждения богов к желательным для людей действиям. *«Тот, кто обладает харизмой и способен применить правильные средства, сильнее бога и может заставить его подчиниться своей воле»* [4, с. 96]. В данном случае имеет место не религиозное действие — «служение Богу», а именно магическое — «принуждение Бога». Однако Вебер считает более древним и более важным другой мотив магического жертвоприношения: оно *«должно установить communitio (от лат. — общность) — совместную трапезу, скрепляющую братскими узами жертвователя с богом»* [4, с. 97].

Магически мотивированные нормы поведения, соблюдение многочисленных запретов и предписаний, этически индифферентны. «Этика» мало интересует греческих антропоморфных богов-

олимпийцев, во всяком случае меньше, чем людей. Мотивы колдовства весьма трезвы и рациональны. *«Do ut des»* («даю, чтобы ты дал» — в пер. с лат.) — таково основное правило магически мотивированных действий и в целом — повседневной и массовой религиозности всех времен и народов во всех религиях: *«устранение «посюсторонних» внешних бед и дарование «посюсторонних» внешних преимуществ — таково содержание всех обычных «молитв», даже в самых «потусторонних» религиях»* [4, с. 98].

Магия и религия. Переход от магии к религии Вебер рассматривает, с одной стороны, как результат увеличивающейся рациональной систематизации понятия Бога и представлений об отношении человека к Богу, а с другой — отступления от исконного (характерного для магии) практического расчетливого рационализма: *«параллельно рационализации мышления «смысл» религиозного поведения все меньше ищут в чисто внешних преимуществах экономической повседневности, цель религиозного поведения «иррационализируется», пока, наконец, эти «внемирские», т.е. прежде всего внеэкономические, цели не становятся специфической чертой религиозного поведения»* [4, с. 98].

Отход от магии, когда религиозное действие приобретает новый смысл — не «принуждения Бога», а «служения Богу», — совершается по мере утверждения представления о могуществе Бога и личной подвластности ему человека. Бог становится могущественным Господином, которого нельзя принудить магическими средствами, а можно лишь умиловить просьбами и дарами. Тотем был символом братства, а тотемизм — способом ставить братство под защиту магии. Теперь «этический» Бог охраняет правопорядок и добрые нравы, которые им созданы. Этические требования к богам растут в цивилизованном обществе по мере роста власти и притязаний к качеству правосудия внутри больших, находящихся под защитой закона политических союзов; с ростом регламентации все новых типов человеческих отношений посредством конвенциональных правил и зависимости людей от их соблюдения, и особенно — с ростом социального и экономического значения *надежности слова*, данного другом, вассалом, должностным лицом, партнером по обмену, т.е. с ростом значения *этического подчинения* человека космосу «обязанностей», позволяющему определить его поведение.

Эти представления дали импульс развитию *религиозной этики*, появлению нового способа воздействия на сверхчувственные силы, помимо магических, — следование религиозному за-

кону становится специфическим средством завоевать расположение Бога.

Но магия не исчезает — она интегрируется в религии, *«ибо вера в испытанную действенность магии значительно глубже, чем вера в действенность поклонения богу, недоступного магическому воздействию в силу своего могущества. Поэтому концепция «сверхчужденных» сил в качестве богов, даже в качестве надмирного Бога, отнюдь не устраняет древние магические представления (не устраняет их и христианство)... ведь и католический священник отчасти прибегает к действию магической силы, когда он служит мессу или отпускает грехи»* [4, с. 96].

Религиозная мотивация социальных действий. Религии спасения. Полемизируя с Марксом, Вебер доказывал, что «идеи» — важный фактор развития общества, что существует каузальная связь между этическими принципами, религиозными верованиями, правовыми нормами, с одной стороны, и экономической, политической и иными видами деятельности — с другой. Специфической для религии Вебер считал ее «смыслополагающую» функцию. Задача социологии — прояснить связь религии с социальными изменениями, в том числе — самыми радикальными, знаменовавшими собой крупные повороты в истории.

Сконцентрировав внимание на социологическом аспекте религии, т.е. религиозной мотивации социальной деятельности, Вебер обратился к изучению главным образом «мировых религий», которыми он считал имеющие наибольшее число последователей и оказывающие наиболее ошутимое воздействие на ход истории.

Предпринятое Вебером исследование мировых религий беспрецедентно по своим масштабам: он изучал христианство, буддизм, ислам, иудаизм, китайские религии, индуизм, изучал детально и целенаправленно, выявляя, какой образ деятельности задается тем или иным комплексом религиозных идей. Эти идеи воплощаются в каждой религии в соответствующее мировоззрение, которое включает помимо религиозных верований философские, этические, правовые и прочие идеи.

На основе сравнительного анализа мировых религий Вебер выделил три самых общих типа, каждый из которых задает специфический способ отношения к «миру». Каждому из этих трех типов свойственна своя установка, определяющая направление жизнедеятельности, вектор социального действия.

Один тип — конфуцианство и даосизм, религии Китая — это религии *приспособления к миру*; два других — религии *неприятия мира*: индуизм и буддизм, религии Индии — это религии *бегства от мира*; иудаизм и христианство, возникшие на Ближнем Востоке и впослед-

ствии распространившиеся по всему миру, — это религии *овладения миром*. В каждой из этих религий уживаются, образуя неповторимый сплав, противоречивые тенденции, определяя соответствующий образ и стиль жизни больших масс людей.

Мировые религии — это этические религии, религии спасения. Каждая по-своему учит служить добру и отвергать зло. Каждой присущ свой тип рациональности, задающий общее направление дальнейшей рационализации как «картины мира», системы взглядов, культурных ценностей, так и социальной деятельности в ее разнообразных формах. Стойки зрения Вебера, бессмысленно говорить о функции религии вообще, поскольку социальные последствия функционирования разных религий в разных социальных контекстах весьма различны. Скажем, в рамках христианской традиции складываются существенно различающиеся способы рационализации социальной деятельности. Католицизм — лютеранство — кальвинизм предстают в веберовской интерпретации как ступени углубления развивающегося процесса рационализации, как продвижение по пути «расколдования мира». Начало этого процесса было положено предопределившим все последующее первым шагом на пути рационализации, и этим шагом был переход от магии к религии. Этот сдвиг стал решающим, положив начало процессу дифференциации различных типов религиозно-этического отношения к миру.

По мере усиления напряженности между двумя мирами — «миром дольным» и «миром горним» — происходит религиозное обесценение постороннего мира, святое уходит из него. Хотя и не сразу, «этот мир» оказывается в распоряжении человека — как его мастерская.

Здесь, покоряя природу, реализуя свои цели, человек ощущает себя творцом. В иудео-христианской традиции Бог — это действующий Бог, Бог-творец. Человек соответственно этому рассматривается как орудие божественного действия, божественного промысла. Отсюда — установка на активное действие, этическая установка, побуждающая к действию в мире, а не бегству от него.

Существенно отличны по своей установке на отношение к миру религии Индии. В их учениях Бог имманентен миру, и поскольку божественное слито с миром, человек осознает себя не как орудие, а как сосуд, вместилище божественного начала; отсюда мистически-созерцательная установка на уклонение от мирских забот и деятельности, побуждение к пассивности.

Для Вебера изучение вклада протестантизма в капиталистическое развитие Запада — только часть анализа влияния разных ре-

лигий на экономическое развитие и социальную жизнь в целом в разных культурах. Анализируя восточные религии, Вебер приходит к выводу, что они явились барьером, который помешал индустриальному развитию по западному типу таких стран, как Китай и Индия. Сложившиеся здесь общества базировались на иных ценностях по сравнению с теми, которые способствовали модернизации Западной Европы.

В начале своих исследований Вебер сосредоточился на анализе связи между религиозно-этическими принципами и формами экономической деятельности. Он сравнивает различные религии, чтобы выявить, какую степень рационализации экономической деятельности допускает та или иная религиозная этика. Степень рационализации обратно пропорциональна силе влияния магического элемента, в разной степени присутствующего в каждой религии. Оппозиция «рациональное — магическое» рассматривается в книге «Хозяйственная этика мировых религий» как один из основных инструментов анализа.

Расколдование мира. На самом деле «расколдование мира» Вебер понимает как процесс, в результате которого из отношения «цель — средства» устраняются элементы магической практики, чтобы уступить место исключительно ориентированным на успех, рационально обоснованным средствам, базирующимся на знаниях о мире. Истоки этого процесса — в пророческом иудаизме: отрицание всяческой идолатрии, запрет культов плодородия сводят мир, природу к неживой материи, которой противостоит Бог, действующий в истории. Своей кульминации этот процесс достигает в аскетическом протестантизме, кальвинизме. Такова социально-историческая перспектива, в которой Вебер анализирует воздействие религии на социальное изменение.

Протестантская этика и дух капитализма. Обращение Вебера к религии как фактору социального изменения было связано с кругом проблем, интенсивно разрабатывавшихся в конце XIX и начале XX столетия в поисках объяснения условий и причин формирования капитализма как экономической формации. Эта проблема активно разрабатывалась в политэкономии, социальной философии (Л. Брентано, В. Зомбарт, В. Парето). В России интерес к этой проблеме был связан с полемикой между славянофилами и западниками, народниками и марксистами о перспективах развития капитализма в специфических российских условиях.

Для Вебера было важно объяснить возникновение «духа капитализма». Он нашел ключ к решению этого вопроса в протес-

тантской этике. Заслуга Вебера в первую очередь состоит в том, что на конкретном историческом примере он показал, каким образом религия способствовала развитию капитализма, новой стадии социокультурной эволюции западного общества. Вебер разработал действительно социологическую теорию, доступную (по крайней мере частично) эмпирической проверке.

Тот факт, что религия способна у отдельных людей вызывать кардинальные изменения в сознании и поведении, собственно, никогда не вызывал сомнений. Речь в таких случаях шла не о массовых явлениях, а о тех, кого Вебер называл «религиозными виртуозами». Теперь нужно было показать, что религиозная мотивация способна вызвать социологические изменения в масштабах общества и создать ситуацию, когда индивиды в массе своей изменяли бы свойственные им институализированные способы деятельности. Об изменениях какого рода идет речь, что означает «дух капитализма»?

Само по себе стремление к наживе, обогащению, алчность присущи самой природе человеческой, равно как лень и желание разбогатеть как можно скорее и не утруждая себя. Очевидно, прямой связи с «духом капитализма» эти стремления не имеют.

Капитализм начинается в том случае, когда хотят производить для получения прибыли и получаемый доход не «проедает», а вновь вкладывается в «дело» в целях получения прибыли, — и так без конца, без какой-либо другой цели, кроме получения прибыли. Вебер полагал, что поведение субъекта, ведущего такого рода хозяйственную деятельность, не является «естественным», данным от природы. Необходимые для такой деятельности качества не относятся и к числу тех, которыми обладает какая-то нация. Объяснить национальными особенностями появление необходимого для капиталистической экономической деятельности образа мышления, неутомимой жажды деятельности и т.д. невозможно. Эти качества, очевидно, основываются не на свойствах человеческой натуры и не на национальных чертах характера. Тогда на чем же? Не связаны ли они с религией?

К началу XIX в. экономически более развитыми оказались не католические и православные, а протестантские страны.

Это бросалось в глаза при сравнении хозяйственных успехов реформатских Нидерландов и Англии, ставшей промышленной мастерской мира, с католическими Испанией или Италией.

Объяснение этому обстоятельству сводилось обычно к указанию на веротерпимость, не свойственную в ту пору католицизму,

которая позволила оседать в этих странах экономически активным и состоятельным пришельцам, часто — тем, кто изгонялся «за веру» из католических стран (как были изгнаны из Франции гугеноты). И еще одно обстоятельство приводилось в качестве объяснения — протестантская церковь была более «дешевой» — меньше расходов на духовенство, меньше церковных праздников, отсутствие бездельников-монахов, т.е. меньше непроизводительных расходов, традиционной праздности и безделья.

Эти объяснения были очевидными и не объясняли сути дела. Следовательно, рецепт экономического процветания — не закрытие церквей и сокращение численности духовенства, равно как не замена православия протестантизмом. В чем усмотрел Вебер связь между протестантской этикой и «духом капитализма»?

Прежде всего он локализовал предмет анализа во времени, обратившись к эпохе Реформации, ко времени пробуждения «духа капитализма». Вебер анализирует огромное число письменных источников, включая большое число проповедей — лютеранских и кальвинистских. Его интересуют не этические теории протестантских теологов, а практические импульсы к действию, коренящиеся в практических и психологических религиозных установках, т.е. характер религиозной обусловленности поведения верующих людей на житейском уровне. Его интересует, откуда берется «рациональное стремление к капиталистической прибыли». Он сравнивает хозяйственную деятельность разных исторических эпох и разных цивилизаций — Китая, Индии, Вавилона, Египта, средиземноморских государств древности, Средних веков и Нового времени. В итоге он констатирует, что появление капитализма на Западе было связано с появлением действительно нового в человеческой истории — такого, чего «раньше нигде не было».

Вебер подчеркивает, что в чисто экономическом аспекте для него главной проблемой является не капиталистическая деятельность как таковая, не стяжательство и стремление разбогатеть, в разных странах и в разные эпохи меняющее только свою форму. Капитализм в этом смысле может выступать в многообразных формах — как авантюристический, торговый, ориентированный на войну, политику, управление и связанные с ними возможности наживы. Вебера интересует возникновение буржуазного промышленного капитализма с его рациональной организацией свободного труда, а в культурно-историческом аспекте — возникновение западной буржуазии во всем ее своеобразии, возникновение специфического «рационализма», характеризующего западную культуру.

Он предположил, что хозяйственная этика протестантизма могла способствовать развитию рационализма и мотивации на успех, присущих развивавшемуся предпринимательству. Но это влияние нельзя объяснить такими традиционными добродетелями, как трудолюбие, бережливость, умеренность и т.п.

Если Маркс акцентирует внимание на том, что современная буржуазия является продуктом «ряда переворотов в способе производства и обмена», а «духовное производство» его интересует прежде всего как производная от изменений экономического базиса, то Вебер, не сбрасывая, конечно, со счетов такой важный фактор, как «материальное производство», концентрируется на изучении именно духовных стимулов этого процесса.

Маркс показал, что возникновение капитализма было революционным процессом, разрушившим власть традиций: *«Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идилические отношения... и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного "чистогана"». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. ...Эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой»* [15, с. 426]. Действуя таким образом, *«буржуазия менее, чем за сто лет своего классового господства создала более многочисленные и более грандиозные производительные силы, чем все предшествовавшие поколения, вместе взятые», и «впервые показала, чего может достигнуть человеческая деятельность»* [там же, с. 427].

Вебер рассматривает этот же процесс, но под другим углом зрения. Он показывает, что буржуазии, чтобы ринуться к этим свершениям, потребовался на первых порах тот именно «священный трепет религиозного экстаза», который потом она заменила «бессердечным чистоганом».

Аскеза — мирская и внемирская. Сердцевину и средоточие образа мышления, который мотивировал предпринимательскую деятельность, образует, в понимании Вебера, «аскетизм» (от греч. *askesis* — упражнение). Христианский аскетизм у монахов и «аскетов» — подавление и умерщвление чувственной природы человека.

Мировые религии использовали аскезу как средство, помогающее сосредоточиться на главном — спасении души, освобождении от мирских пут. Чтобы достичь «возвышенного» состояния духа, аскетическая практика предлагала ограничения разно-

го рода: временное воздержание от удовольствий жизни (в еде, питье, комфорте, сексе, сне); «обет молчания» или полное прекращение общения с другими людьми и достижение таким образом особого состояния, отличного от обычной повседневной жизни с ее заботами, трудами, радостями и горестями. Это «внемирская аскеза». Аскеза, в которой Вебер усматривает сердцевину «духа капитализма», ориентирована иным образом, это «внутримирская аскеза», «мирской аскетизм», направляющий высвобожденную религиозным аскетизмом энергию в профессиональную трудовую деятельность.

Внутримирскую аскезу Вебер обнаружил в аскетической этике протестантизма, в наиболее чистом и последовательном виде — в кальвинизме, и особенно — в пуританстве. Вебер буквально закликает понять его правильно и не приписывать ему утверждение, будто Кальвин или кто-то другой из реформаторов в каком бы то ни было смысле считал целью своей деятельности пробуждение того «духа», который он называет капиталистическим. Никому из вождей Реформации в голову не пришло бы рассматривать само по себе стремление к мирским благам как этически достойную цель. Их экономические взгляды могли быть, как, например, у Кальвина, даже негативными в отношении капиталистического типа хозяйствования в его конкретных проявлениях, например в налоговой политике. Прямой связи в этом смысле между протестантизмом и капитализмом нет.

Вебер нашел эту связь там, где не приходило в голову искать другим. Он увидел исток этоса «внутримирской аскезы» в кальвинистской теологии, в ее учении об *абсолютном предопределении*. Социально значимые этические цели и повлиявшие на экономическую деятельность установки реформированного христианства оказалась «лишь следствием чисто религиозных мотивов». И это притом, что, как отмечал Вебер, культурные, социальные последствия Реформации в подавляющей своей части были непредвиденными или нежелательными для самих реформаторов — во всяком случае, не отвечали их намерениям.

Учение о предопределении направлено на решение одной из основных проблем христианства: как связать учение об искуплении, о смерти и воскресении Иисуса Христа с правильной ориентацией мирской жизни христианина? Кальвинистское учение о предопределении — одно из разработанных в христианской теологии решений этого вопроса. Его основные положения: 1) спасение не достигается «добрыми делами» верующего; 2) человек не может

оправдать и освятить себя, он спасается только божественной благодатью, достигает оправдания единственно верой; 3) учение о предопределении (у Августина, Лютера, но наиболее последовательно — у Кальвина) основывается на представлении о том, что еще при сотворении мира все люди, еще до первородного греха, определены божественным избранием: одни для вечных мучений, другие — для вечного спасения.

Согласно этому учению каждый из людей, еще не родившись, предопределен либо к спасению (за его спасение умер Иисус Христос и он — один из «избранных»), либо к гибели, «вечной тьме» (он «неизбранный»). Это учение, которое Лютер считал «темным» и которое многие даже из принимавших его теологов старались смягчить, Кальвин внедрял в церковную практику в самой радикальной форме как наиболее важное в христианской вере. Христианин тот, кто пронизан убеждением в абсолютной греховности, отверженности человека и неограниченном могуществе и величии Бога.

Чтобы религиозное учение могло стать социально значимым фактором, оно должно влиять на поведение, деятельность достаточно больших масс, как формирующая сознание сила войти в жизнь верующих, стать достоянием рядовых членов церкви, иначе оно останется учением теологов для теологов. По мнению Вебера, кальвинизм и развившееся из него английское пуританство стали *массовым религиозным движением*. Именно это имеет решающее значение. Вебер должен был найти эмпирическое подтверждение тому, что учение о предопределении стало для последователей реформированного христианства руководящей жизненной идеей. Вебер тщательно подбирает свидетельства в пользу этого предположения, на котором держится вся его теория.

Он обращает внимание на то, что люди, жившие в эпоху Реформации и Контрреформации, придавали гораздо большее значение, чем современные люди, таким вещам, как спасение души, толкование христианских догматов, потому что в этих абстрактных теологических понятиях они размышляли о насущно важном в их жизни, о своих практических интересах.

Для европейца, жившего в XVII в., вопрос о вечном блаженстве имел гораздо большее значение, чем вопрос о его земном благополучии. Веря в предопределение, он прежде всего хотел бы знать, принадлежит ли он к «избранным». *Это учение в своей патетической бесчеловечности должно было иметь для поколений, покорившихся его грандиозной последовательности, прежде всего один результат: ощущение неслыханного дотоле внутреннего одиночества отдельного индивида,* — констатировал Вебер. Согласно этому ре-

шению важнейшей для христианина жизненной проблемы — проблемы обретения вечного блаженства — христианин, если он кальвинист, *обречен одиноко брести своим путем навстречу от века предначертанной ему судьбе*. Ему не могут помочь ни церковь, ни таинства, ни проповедник. Основным жизненным фон, все мироощущение таким образом настроенного индивида — ощущение безнадежности, пессимизм.

Это невыносимое бремя могло быть переносимым только при условии выработки таких духовно-терапевтических механизмов, которые были бы способны облегчить неимоверное психологическое напряжение. Здесь-то и совершается переход к внутримирской аскезе. В религиозно-проповеднической литературе XVII в., как показывает Вебер, предлагались в основном два способа справиться с этой проблемой: во-первых, обязательно верить в свое избранничество, почитать эту веру прямо-таки своим долгом, и во-вторых, посвятить себя неустанной деятельности, которая помогла бы задушить всякие сомнения и колебания на этот счет. Какой деятельности? «Добрые дела» (подавания бедным и пр.), религиозные подвиги (медитация, пост, паломничество и пр.) в качестве путей спасения были кальвинизмом отвергнуты. Оставалось одно поле деятельности, значимой в этом смысле, — активная деятельность, понимаемая как *призвание в его мирском значении*, призывание как профессиональная деятельность. Внутримирской аскетизм указывает именно такое применение высвобожденной благодаря религиозно-аскетической установке энергии. Профессия становится *призванием*, имеющим не только мирское, но и религиозное значение. Трудовая профессиональная деятельность становится средством прославления Бога в этом мире и организующей основой всей жизни личности в целом: ничто не должно мешать главному «делу». Пуританская этика требовала довольствоваться малым, ограничивать себя самым необходимым, осуждала роскошь и праздность. Всякая поблажка своим слабостям непростительна. Нужно работать, и грех использовать плоды трудов своих для самоублажения.

Неутомимый труд приумножал богатство, оно должно было вновь вкладываться в дело, служить его развитию и процветанию. Таким образом, концентрирующаяся в труде аскеза формировала линию поведения, без которого немислимо капиталистическое хозяйствование: добросовестность, расчетливость, обязательность, фанатическая приверженность избранной деятельности как делу долга, как служению. И при этом — для «призванных» недопустимы, недостойны гедонистические поползновения. Так обосновы-

вает Вебер вывод о том, что одним из важнейших конститутивных компонентов духа капиталистического предпринимательства и буржуазной культуры является рациональное жизненное поведение на основе идеи профессионального призвания.

«В католической (и православной. — В.Г.) религии “расколдование мира” — устранение магии как средства спасения — не было проведено с той последовательностью, которую мы обнаруживаем в пуританской, а до нее в иудейской религии. Католику (и православному. — В.Г.) предоставлялась возможность обрести благодать, сообщаемую таинствами его церкви, и тем самым преодолеть несовершенство человеческой природы; священник был магом, совершавшим чудо пресуществления, в руках которого была «власть ключей»: к нему мог обратиться верующий, преисполненный раскаяния и готовности к покаянию; священник даровал умиротворение, надежду на спасение, уверенность в прощении и снимал тем самым то невероятное напряжение, которое было неизбежным и ничем не смягчаемым уделом кальвиниста. Кальвинист не знал этого милосердного человеческого утешения и не мог, подобно католику или даже лютеранину, надеяться на то, что минуты слабости и легкомыслия будут уравновешены последующей концентрацией доброй воли. Кальвинистский Бог требовал от своих избранных не отдельных “добрых дел”, а святости, возведенной в систему. Здесь не могло быть и речи о столь характерном для католицизма (и православия. — В.Г.), столь свойственном природе человека чередовании греха, раскаяния, покаяния, отпущения одних грехов и совершения новых; ни о сбалансировании всей жизни с помощью отдельных наказаний или посредством находящихся в распоряжении церкви средств сообщения благодати. Практическая этика кальвинизма устраняла отсутствие плана и системы в повседневной жизни верующего и создавала последовательный метод всего жизненного поведения. Ведь не случайно в XVIII в. носителей последнего возрождения пуританских идей называли “методистами”... Ибо только посредством коренного преобразования всего смысла жизни, ощущаемого в каждое мгновение и в каждом действии, могла быть достигнута уверенность в наличии благодати, возвышающей человека из “естественного состояния” в “состояние благодати”. Жизнь “святого” была ориентирована только на трансцендентную цель — на загробное блаженство, однако именно поэтому его постоюстороннее существование было строго рационализировано и заполнено единственным стремлением — приумножить славу Божию на земле. И никогда ранее к этой идее не относились со столь всепоглощающей серьезностью. Лишь пронизанная постоянно рефлекс-

сией жизнь рассматривалась как путь преодоления "естественного состояния"» [7, с. 154].

Протестантская этика осватила «дух капитализма», но капитализм уже в XVIII в. перестал нуждаться в религиозной мотивации. Если пуританин хотел быть профессионалом, замечает Вебер (а в ту пору существовали и другие, освященные традицией варианты выбора жизненного призвания), то мы сегодня просто вынуждены быть таковыми. Но это не отменяет того исторического факта, что религия была силой, вызвавшей к жизни ту духовную структуру, без которой современный западный мир был бы иным, чем он есть сегодня.

Рассмотренная концепция Вебера была принята многими социологами как парадигма теории религиозно мотивированного социального изменения. Она строится на посылке, согласно которой для социального действия важна не только материальная, но и духовная культура, личность — ее установки, предпочтения, эмоции, убеждения, которые не являются врожденными. Вебер предостерегал от «доктринерского» понимания его концепции — утверждения, что для возникновения капитализма нужен протестантизм. Он исследовал одно из условий возникновения капитализма, а именно — той хозяйственной этики, которая в Европе в эпоху Реформации сложилась на основе протестантизма и стала действенной силой в определенной конкретно-исторической ситуации. В принципе, предпринимательская деятельность может иметь и другую религиозную или светскую мотивацию.

Именно так воспринял главную идею веберовской «Протестантской этики» С.Н. Булгаков, одним из первых в России оценивший значение этой работы в статье «Народное хозяйство и религиозная личность» (1908). Булгаков отмечает, что религиозно-нравственное отношение к труду свойственно не только эпохе Реформации, оно вообще свойственно эпохам с преобладанием религиозного мировоззрения. Труд входит в общую систему аскетики, и в первую очередь благодаря аскетической дисциплине труда монастыри сыграли в свое время огромную роль в экономическом развитии и Западной Европы, и России. Булгаков сожалеет, что подобные веберовскому исследования отсутствуют применительно к русской хозяйственной жизни, изучению православной трудовой этики. Он видит одну из причин тому в «экономизме» — отсутствии интереса к изучению духовных факторов экономического развития. Но это связано и с внутренними для православия факторами, преобладанием в нем мистической ориентации, духа «внемирской аскезы».

Веберовская тема — *религия и социальное изменение* — получила развитие в целом ряде направлений послевеберовской социологии. Одно из них — изучение взаимоотношений между экономикой и культурными символами. Таково исследование Р. Беллы (на материале Японии эпохи Токутавы) тех способов, посредством которых религиозные убеждения стимулируют или тормозят экономическое развитие. Другое направление в более общем плане исследует поставленный Вебером вопрос: что является специфической причиной единственного в своем роде процесса развития западного общества с такими его отличительными чертами, как *институализированная рациональность* в правовой системе, в бюрократическом государстве и капиталистической экономике и ее последствия в «расколдованном», ставшим секулярным, современном постиндустриальном обществе. В разработку темы «религия и социальное изменение» значительный вклад после Вебера внесли исследования П. Сорокина, Р. Мертона, Т. Парсонса и Р. Белла.

Неоэволюционизм: Т. Парсонс и Р. Белла

Т. Парсонс: религиозные корни системы современных обществ. В 1966 г. в книге «Общества в эволюционной и сравнительной перспективе» Парсонс ввел понятие «обществ-рассадников» применительно к древним Израилю и Греции. Эти общества можно уподобить «полям, дающим, всходы»: своим культурным новаторством они во многом определили последующую социальную эволюцию. Здесь были выработаны те культурные элементы, которые, претерпев основательные изменения и взаимодействуя в различных комбинациях, составили большинство из главных культурных компонентов современного общества, ядром которых было христианство.

Вклад религии древнего Израиля заключается в том, что в пророческих обличиях VI в. до н.э. все более трансцендентным становится Бог Израиля Ягве. Следствиями этого процесса стали два важных момента. Во-первых — *монотеизм*; единобожие возвышает Бога над миром и противопоставляет его миру: Бог — на небе, он больше не живет в рощах, источниках, пещерах, вообще — на земле, мир начинает «расколдовываться», магические средства постепенно вытесняются из практической деятельности, происходит демифологизация религии. Во-вторых, в иудаизме происходит отделение *закона* от *культы*. Теперь почитание Бога становится почитанием его Закона, установленных им предписаний и запретов.

Эти моменты иудаизм передал непосредственно из него возникшему христианству. Именно христианство задолго до возникновения современного общества заложило те культурные основы, из которых это общество выросло. Особенно важно то, что христианство сумело утвердить более четкую и последовательную дифференциацию христианской культуры, включая ее мирские элементы, от социальных систем, с которыми она была неразрывно связана и находилась в постоянном взаимодействии. Благодаря этому стало возможным быть одновременно «христианином» (сыном Церкви) и «гражданином» (подданным Кесаря), принадлежать двум культурным мирам — религиозному и светскому. Социальная принадлежность перестала совпадать с религиозной. Такого рода дифференциация — признак современного общества. В христианстве дифференциация «Града небесного» и «Града земного» произошла очень рано, и тем самым возникли новые возможности социокультурной динамики. На протяжении нескольких веков европейской истории вплоть до возникновения «индустриального общества» в XIX в. христианство выступало в качестве действенной и новаторской силы. Уже на начальных стадиях своего развития, отделившись от общества, создав самостоятельный институт церкви, монашеские ордена и монастыри, христианство способствовало развитию социальной дифференциации.

Позднее в работе «Система современных обществ» (1971) Парсонс обосновывает утверждение, что современный тип общества возник в единственной эволюционной зоне — на Западе, т.е. в той части Европы, которая стала наследницей западной половины Римской империи к северу от Средиземного моря. Отсюда, из общества западного христианского мира, и берет начало, согласно концепции Парсонса, «система современных обществ»: греческое влияние проникло в современную систему главным образом через римское общество; в ее основание были инкорпорированы элементы римского права, которые вошли и в канонический закон церкви, и в светские законы средневекового общества и его преемников. Христианство и некоторые элементы правового порядка Римской империи Парсонс рассматривает как два главных моста между древним и современным мирами. *«Как культурная система христианство в конечном счете доказало свою способность и впитать в себя наиболее значительные компоненты светской культуры Античности, и создать матрицу, из которой смогли выделиться новые устои секулярной культуры»* [19, с. 46].

Типы культуры и типы религии. Предложенный Парсонсом подход был рассчитан на то, чтобы признать за религией обе функции — как интеграции и фактора стабильности общества, так и стимула социального изменения. Работы Парсонса способствовали пробуждению интереса к эволюционному методу в социологии, развитию *неоэволюционизма* и появлению исследований религии в рамках этого направления.

Р. Белла, опираясь на идеи Парсонса, предложил пятиэтапную классификацию, основу которой составляет степень дифференциации системы религиозных символов: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный этап. Белла анализирует структуру и функции религии как символической системы каждого из пяти типов, выявляет их социальные последствия и прослеживает процесс изменения тех средств для преобразования мира, которыми они располагает. Впервые Р. Белла опубликовал свою концепцию в 1964 г. работе *«Religious Evolution»*¹.

Определив религию как совокупность символических форм, соотносящих человека с конечными условиями существования, Белла обращает внимание на то, что нет такой «совокупности символических форм», которая выполняла бы функции религии для всех людей. Существует огромное многообразие таких форм, и задача социологии заключается прежде всего в том, чтобы обнаружить и классифицировать эти формы, а затем посмотреть, к каким социальным последствиям приводит приверженность к той или иной форме.

Выделяя пять типов религии, Белла не имел в виду, что каждая религия должна была неизбежно пройти эти пять этапов. Кроме того, допускается, что более ранние этапы могут существовать с более поздними в рамках одного и того же общества.

Поскольку развитие заключается в дифференциации системы религиозных символов, Белла рассматривает историю религии как смену и преобразование символических систем, а не как развитие «человека религиозного» и не как эволюцию религиозных институтов в их исторической преемственности.

Примитивная религия исчерпывается двумя символическими формами — ритуалом и мифом. На этом этапе еще не существует религиозной организации. Мифы в очень большой степени связа-

¹ Краткое ее изложение содержится в главе «Социология религии», которую Р. Белла написал по приглашению Парсонса для созданной под руководством и при участии Парсонса книги «Американская социология сегодня. Проблемы, перспективы, методы», переведенной на русский язык и изданной в Москве в 1972 г.

ны с деталями реального мира и представляют собой еще весьма зыбкие, текущие образования типа «сна наяву», «мечтания». Людям действительно свойственно погружаться во время культовых церемоний в сны наяву, мечтания. В сновидении наяву происходит предвосхищение человеческих действий, в нем вообще очень тесно связаны фактическое существование данной группы и парадигматический миф. Этот миф-мечтание легко подвергается перетолкованию, что может вести к обновлению ритуала.

Собственно, примитивное религиозное действие характеризуется не богослужением, не жертвоприношением, а лишь «участием», «воплощением», «приобщением» к коллективному действию. Все присутствующие включаются в религиозное действие на равных: нет ни священнослужителей, ни пасты, ни посредников, ни зрителей. В ритуальном действии участники идентифицируются с мифическими существами, которых они представляют.

В ритуале «всегда» становится «сейчас», практически исчезает дистанция между человеком и мифическими существами — фигурами предков, полужверей-полулюдей, которые еще не являются богами. Им не приписывается власть над миром, и они еще не стали объектом поклонения, хотя нередко наделяются героическими чертами и способностями, превышающими способности обычных людей. Каждый клан и каждая местная группа определяются в категориях прародителей рода и мифических событий, с ними происходивших. Нет особой религиозной организации. Религиозные роли слиты с другими ролями. Если есть дифференциация, то по возрасту, полу или принадлежности к группе родственников.

Социальные последствия примитивной религии Белла интерпретирует, ссылаясь на Дюркгейма: ритуальная деятельность укрепляет солидарность сообщества и способствует приобщению молодежи к нормам поведения племени. Она дает мало средств для преобразования мира, сама текучесть и зыбкость примитивной религии служат преградой для радикальных нововведений, хотя конкретные мифы и ритуалы находятся в процессе постоянного пересмотра и изменения, так что не исключают переосмысления религиозных символов. Примитивная религия не исключает, таким образом, и «новаторства», хотя главное ее дело — поддержание традиции. Группа в целом представляет собой одновременно социальную и религиозную единицу. В некоторых группах имеются религиозные специалисты — шаманы и знахари, но они — не обязательная принадлежность примитивной религии.

Социальные проявления примитивной религии присущи не только обществам дописьменной эпохи. Их можно наблюдать и в более сложных типах религиозного поведения как те базовые феномены, из которых развиваются все остальные религиозные проявления. Примитивная религия основывается на верованиях в злых и добрых духов, в существование колдовских сил, которые составляют основу магических действий.

В примитивной религии можно выделить три варианта или три подтипа: индивидуалистический, шаманистский и общинный. Все они вплетены в повседневную жизнь людей и не признаются на «официальных» уровнях. Религиозная традиция при этом не отделена от общей (социокультурной) традиции, конституирующей группу. Религиозные учения, практики и искусства передаются вместе с другими культурными достижениями группы из поколения в поколение. Религиозная принадлежность совпадает с принадлежностью к данной группе. И все же в этом достаточно гомогенном комплексе существуют некоторые оттенки.

Часть ритуальных актов преимущественно связана с гарантиями и способами достижения успеха индивидом, его «счастьем». Это разнообразные по цели магические действия (постучать по дереву, отметив свою удачу или выразив надежду на ее достижение; «присесть на дорогу»; прибить над входом в дом подкову и т.п.). Все эти сугубо индивидуальные действия являются в то же время действиями социальными, включенными в социальную структуру, поскольку предполагают понимание значения принятой в данном обществе символики. Эта форма религии не связана с участием в заданном ритуальном действии группы, не нуждается в услугах религиозных специалистов. Она открыта и доступна для любого члена группы в зависимости от его личных склонностей и нужд. Она опосредованно включена в жизнь группы (это могут быть охотничьи, воинские и другие ритуалы) и практикуется на уровне индивидуального действия. Ее не всегда заметно рядом с официальной религией, и чаще всего она не пользуется признанием «сверху». В социальном аспекте эти индивидуальные культы не имеют большого значения, но не замечать их нельзя, они могут оказывать влияние на организованную религию через поведение ее индивидуальных членов.

В примитивном обществе, на ранней стадии религиозной жизни роль индивидуального начала менее значительна, чем позже, по мере усложнения общества, его дифференциации и возрастания автономии и ценности личности. В современном обществе

религия начинает все более становиться делом личного выбора, а членство в церкви уступает место личной ответственности.

В рамках примитивной религии появляется, скорее всего, первая форма религиозной специализации — институт шаманства. Это тип, распространенный в большинстве обществ. Собственно, шаман — это человек, который еще не является религиозным специалистом: он может практиковать в тех случаях, когда этого он хочет сам; он действует на свой страх и риск как частное лицо. Но это уже первый шаг к роли жреца как официального публичного деятеля: шаман оказывает услуги индивидам или группам за какое-то вознаграждение и рассматривается как человек, отличающийся от других присущим ему особым даром, «силой», «духом», так что способен выполнять ритуалы, приносящие пользу другим — отдельным лицам, семьям. Его роль не предполагает обязательного участия его «клиентов» в коллективном ритуале. Это харизматическая фигура, его дар выявляется прежде всего в экстатическом возбуждении, приобщающем его к сакральному началу. Шаман обладает навыками аскетических ритуальных приемов достижения экстаза, использования наркотических средств.

В значительной мере деятельность шамана связана с болезнями и смертью. Шаман чаще всего выступает в роли «целителя», которого приглашают для облегчения страданий, изгнания злых духов. В современном обществе для такого типа деятельности существует функциональная ниша, на нее существует спрос. Шаман часто выполняет похоронные ритуалы как лицо, имеющее контакт с миром духов и способное принести пользу духу умершего, а также как-то облегчить переживания участников похорон. Деятельность шамана в большинстве обществ не предполагает связи с какой-либо организацией. От него не требуется представлять клан, данное сообщество или руководить им.

В современном обществе шаман действует там, куда не проникает или где оказываются неэффективными официальная церковь и медицина. Этого деятеля не называют, конечно, теперь шаманом. Это может быть «народный целитель», «экстрасенс» и т.п.. Это может быть человек, обслуживающий религиозные потребности там, где сохранились местные святыни, где исполняются ритуалы, составляющие как бы «неформальные» проявления религиозной жизни. В большинстве крупных церквей практика «чудесных исцелений» ушла в прошлое или отошла на второй план. Она, во всяком случае широко, не практикуется институциональными структурами современных религий и чаще всего сосредоточивается в руках людей, действующих шаманскими методами. Среди них есть люди, использующие достаточно рациональные средства, но есть просто шарлатаны. Во всяком случае, если они существуют, то потому, что и в современном обществе на их услуги

есть спрос. Больше того, целительство процветает, равно как астрология, гадания и т.д., хотя ясно, что роль «шамана» в современном обществе не имеет высокого статуса (при всем том, что он может оказывать сильное влияние на своих клиентов).

Наконец, в примитивных религиях уже существует практика, которую можно обозначить как общинный (или коммунальный) культ, так или иначе представленный и на других этапах эволюции религии. Это события, связанные с изменением статуса индивида в общине, это весь цикл повседневной жизни, ее календарные даты и ритуалы, включая сезонные перемены деятельности. Здесь религиозные роли не отделились от более общих ролей той или иной личности в общине. Группами, которые осуществляют такого рода деятельность, являются «естественные» объединения — семья, родственные или земляческие группы, а также объединения по возрасту или полу. То, что может быть названо семейным культом, не имеет строгих очертаний, форм. Это те действия, которые отмечают важные для членов семьи события и символизируют признание и поддержание их единства и идентичности. В данном случае подтверждается тезис Дюркгейма о том, что общество является одновременно субъектом и объектом религиозного поклонения. Очень часто обряды, символизирующие взаимный интерес и единство членов той или иной общины, утрачивают ориентацию на «высшие силы» и концентрируются на самой этой общности, которая представляет главный объект и цель этих церемоний, объединяющих людей в функционально единое целое, имеющее социальное лицо и значение. Пока такое единство представляет ценность и в той или иной мере необходимо для полноценного существования и выживания группы, ритуальная деятельность отмеченного типа будет сохраняться, а по мере того как она теряет жизненный смысл и значение для соответствующих объединений, она прекращает свое существование. Объединение сходного, взаимное тяготение и взаимоподдержка в сохранении идентичности — вот основа этой формы религии. Наиболее живуча она в форме национальных культов, народной религии, в которой национальная принадлежность приобретает религиозное значение.

Таким образом, религия в ее наиболее примитивных, элементарных проявлениях тесно связана со всеми остальными проявлениями жизни и деятельности данного сообщества. «Миф» и «ритуал» в самом общем виде означают не требующее рационального обоснования признание общих (коллективных) ценностей группы и выражение ее стремлений и переживаний. Роль индивида в

такой религиозной деятельности определяется той ролью, которую он играет в группе. Здесь нет еще специализации, не вырабатывается религиозная организация, отдельная от организации самого сообщества в виде семьи или землячества. Для специализации функционеров остается мало места, разве что в таких зачаточных формах, как существование признанных «заводил», и за исключением того случая, когда появляется фигура шамана, которая становится центром притяжения в особых, кризисных ситуациях (болезнь, смерть) или ситуациях, связанных с изменением статуса индивида, производственным циклом, войнами, общественным порядком. Это религия, которая связывает сообщество в единое целое, утверждая общие цели, и дает индивиду ощущение своей причастности к достижению этих целей и жизни целого. Это верования, разделяемые всеми, в отношении которых не допускается никакого инакомыслия, которые представляются просто как единственно возможные, как нечто столь же очевидное, как сам факт жизни: ты разделяешь эти верования и участвуешь в ритуальных действиях вместе со всеми — значит, ты такой же, как все.

Архаическая религия включает в себя неолитические религии значительной части Африки, Полинезии и туземного Нового Света, а также религии бронзового века, получившие распространение как в Старом, так и Новом Свете. Вместе с архаическими пластами в более развитых религиях — это огромная часть религиозной жизни человечества.

Продвижение от примитивной религии к архаической проходило в разных социальных условиях по-разному, но общая основа этого сдвига — социальное расслоение общества. Появляется организация религиозной деятельности в виде культа, с комплексом богов, жрецов, богослужений и жертвоприношений, часто — с обожествляемой или первосвященнической царской властью. Комплекс мифов и ритуалов, присущих примитивной религии, сохраняется в структуре религии архаической, но по-новому разрабатывается и систематизируется.

Одним из проявлений социальной дифференциации было образование жречества как особой, специализированной социальной группы. Усложнение верований и ритуалов, жертвоприношения и другие религиозные действия потребовали наличия специалистов в этом деле, священнослужителей, которые не заняты ничем другим и которые существуют за счет именно этой деятельности. Однако с появлением жрецов не сразу возникает религиозная организация как таковая.

Как символическая система религия архаическая отличается от примитивной тем, что, хотя по-прежнему священное и мирское воспринимаются как различные способы организации единого мироздания, все же дистанция между человеком и божеством увеличивается. Если в примитивной религии участник ритуала вступает в контакт с божеством, воспринимая его и на него оказывая воздействие, то в архаической религии ритуал, включенный в упорядоченную систему культа, устанавливает эту дистанцию и создает потребность в особых ритуалах, нацеленных на уменьшение разрыва между людьми и их божествами, прежде всего — посредством жертвоприношений. «Текущий» миф примитивной религии становится более определенным и четким, более упорядоченным — понимание космоса с ясно очерченной гранью, отделяющей священное от профанного. Могушественные мифические существа образуют более систематизированный комплекс богов. Примитивные религии продолжают существовать, но они уже не в полной мере в силу коллективистского характера, психологии солидарности отвечают новым условиям функционирования религии в обществе с социальным расслоением. Новый тип религии должен обеспечить выражение нового социального опыта и новых аспектов морального порядка в условиях уже социально неоднородного общества, когда для его функционирования необходимо не столько ощущение причастности к священной основе социального единства, сколько признание священного характера власти, персонифицированной в царе, вожде, первосвященнике, появляется нужда в социальном конформизме.

Верования начинают приобретать авторитарный характер: многие из них принимаются на основе доверия к их источнику — личности или группе, включаются в отношения господства и подчинения. Это прототип институциональных идеологий.

В исторической религии уже ясно выражено представление о «трансцендентном» — совершенно отличной сфере действительности, которая имеет для религиозного человека наивысшую ценность. Это решающий поворот в истории религии: отныне Бог противопоставлен миру и мир лишен самостоятельной ценности. Исторические религии — это религии мироотрицания, «неприятя мира». Это эпоха расцвета «религий спасения». Глубокие изменения претерпевает не только взгляд на мир и понимание смысла человеческой жизни, но и организация религиозной жизни. Именно на этой стадии возникают религиозные организации людей, отдельные от других социальных форм их организации; возникает

«церковь» уже не в понимании Дюркгейма (как «община верующих», идентичная клану), а как дифференцировавшаяся от политической власти.

Историческая религия — это совокупность религий, которые М. Вебер называл «мировыми»: иудаизм, буддизм, индуизм, конфуцианство, христианство, ислам. Все они принадлежат к одной эволюционной стадии, и все они очень разные — для каждой исторической религии характерны конкретные обстоятельства ее возникновения.

Важнейшие общие черты исторических религий:

1) идея единого Бога, у которого нет ни придворных, ни родственников и который является единственным творцом и вседержителем мироздания (идея Бога как бытия несотворенного, «совсем другого» по отношению ко всему сотворенному бытию);

2) универсальность: они не «привязаны» к какой-то одной группе или «народу»; с точки зрения этих религий человек больше не определяется главным образом в терминах того, к какому племени или клану он принадлежит и какому конкретному Богу он служит (человек — существо, способное спастись);

3) религиозное действие, прежде всего — действие, необходимое для спасения; ритуал и жертвоприношение, если и сохраняют важное значение, приобретают новый смысл; если в архаических религиях в жертвоприношениях человек может искупить невыполнение тех или иных обязанностей перед Богом и людьми, загладить отдельные проступки против веры, то теперь речь идет об испорченности самой природы человека; ведущим к спасению идеалом религиозной жизни в исторических религиях является уход от мирской суеты, религиозное удаление от мира. Критерием благочестивости мирянина становится степень его приближения к идеалу монашеской жизни;

4) дифференциация религиозной организации от других форм социальной организации, большая и меньшая независимость от прочих структур, прежде всего — политической, которая перестала, таким образом, быть носителем принципа узаконения самой себя; теперь узаконение государства в какой-то мере становится зависимым от религиозной иерархии; становясь самостоятельной, религиозная организация отделяется от группы или сообщества, превращается в организацию со своей постоянно воспроизводящейся группой специалистов-руководителей, которая образует составную часть общей иерархической структуры данного общества.

В отношениях между религией и обществом возникает определенная напряженность. В центре интересов исторических рели-

гий — драма спасения, поэтому социальные перемены не имеют для них самостоятельного значения или даже ненавистны как проявление человеческой гордыни, отказа от духа смирения и т.д. Тем не менее все исторические религии выдвинули концепции совершенного общества и, таким образом, стало возможным, чтобы социальные и политические реформистские движения основывались на религиозных ценностях.

Белла полагает, что в течение длительного времени исторические религии тем самым оказывали на общества, в которых существовали, давление в сторону большей реализации ценностей, но, как правило, во имя какого-нибудь предшествовавшего образцового социального строя, возврата к которому они добивались. Характеризуя социальную роль и потенциал исторических религий, Белла полагает, что им была чужда идея преобразования мира действиями человека, путь спасения и служения Богу лежал вне мирской деятельности верующих.

Раннесовременная религия — протестантизм эпохи Реформации и другие похожие движения (по мнению Белла — секта Джо-до-шин в Японии) знаменовали собой сдвиг в сторону посюстороннего мира в качестве главной сферы религиозного действия: спасение надо искать не в бегстве от мира, а в гуще мирской деятельности. Деятельность в миру стала главным средством прославления Бога, тогда как прежде требовалось либо соблюдение закона, либо участие в актах сакральной системы, либо мистические озарения. Между человеком и Богом не должно быть посредников, вера — прямая связь человека с Богом, его индивидуальное отношение со «священным космосом». Церковной иерархии противопоставляется идея «всеобщего священства», отдельным «добрым делам» и соблюдению обрядности — служение всей жизнью и чистотой веры.

Наконец, добровольное членство в религиозной общине выражает также сдвиг религиозных верований в сторону большей связи с индивидуальным жизненным опытом: слово Божье обращено к каждому в отдельности и всем вместе, и каждый понимает его по своему разумению.

Роль религии в обществе резко возрастает. Не прорываясь за рамки символической структуры исторической религии, раннесовременная религия сумела переформулировать ее таким образом, чтобы направлять дисциплину и энергию религиозной мотивации на преобразование светского мира, что позволило достичь поразительных результатов в экономике, политике, образовании, науке, праве.

Современная религия, начало которой можно отнести к просветительскому деизму, кантовской «религии в пределах только разу-

ма», характеризуется возрастающим индивидуализмом: не религиозная организация является носителем веры, а личность, берущая на себя функцию контроля символических систем, интерпретации догм, личность, ответственная за себя и нахождение смысла своей жизни, который не задается и не решается больше просто принадлежностью к религиозной организации. Современная религия — на более высоком уровне, чем примитивная, — это вновь религия мироутверждающая, преодолевающая неприятие мира историческими религиями и вместе с тем ставящая под сомнение саму символическую структуру исторических и раннесовременных религий, особенно свойственный им дуализм посюстороннего и потустороннего миров. Сейчас еще трудно сколько-нибудь определенно охарактеризовать изменения, которые в современном мире претерпевают структура и социальные функции религии; настолько эти изменения кардинальны и настолько непохожей делают они религию по сравнению с привычными ее формами, что возникает сомнение — с религией ли по-прежнему мы имеем дело.

Белла констатирует сдвиг от раннесовременной религии к современной в большинстве наиболее развитых стран. Это сдвиг к поиску личностно-значимых этических ориентиров, от церковной приверженности — к личной ответственности. Социальная роль религии возрастает в связи с этим, поскольку областью ее деятельности становится сфера постоянного совершенствования культуры общества и ценностей личностной системы. Новый тип религии имеет личностный и индивидуалистский, но отнюдь не асоциальный или аполитичный характер.

При всем том даже в самых развитых обществах сохраняется и очень активен нижний слой примитивного и архаического: он господствует сегодня в жизни людей: *«Любое крупное современное общество представляет собой лабораторию для изучения всех мыслимых типов религиозной ориентации»* [1, с. 280].

Гражданская религия. Поскольку в большинстве обществ сегодня наблюдается огромное многообразие религий, в них присутствует в качестве единого измерения религиозной жизни «гражданская религия», которая служит более или менее согласованной основой для религиозного единства общества (даже там, где религиозный плюрализм носит наиболее ярко выраженный характер). Это нечто близкое «национальной вере», признанию неких общих «святынь» — чаще всего чисто секулярного характера. Гражданская религия функциональна не только в условиях религиозного плюрализма, но и наличия значительных слоев тех, кому в поис-

ках личного смысла жизни ничего не говорит ни одна из существующих религий. Это постоянно расширяющаяся и весьма влиятельная группа, которой требуются недогматические системы мысли с высоким уровнем самопознания.

Религия в процессе модернизации европейского общества. Парсонс в ряде своих работ анализирует социальные аспекты христианства на трех этапах в соответствии с классификацией Р. Белла — историческом (раннее христианство и христианство в средневековом обществе), раннесовременном (эпоха Реформации и развития индустриального общества) и на этапе современного общества. Самые важные эволюционные события раннего средневековья на Западе произошли, как полагает Парсонс, в католической церкви. Она осталась единственной достаточно всеобъемлющей структурой, чтобы оказать влияние на институциональное устройство по всей Европе. С одной стороны, процесс фундаментального разделения *церкви и государства* принял здесь наиболее радикальный характер. Он привел к тому, что западному христианству (уже с этого времени, еще до того как оно вошло в протестантскую фазу) оказался присущ особый рода религиозный *индивидуализм*. Совпадение между религиозным и социальным статусом индивида стало не обязательным и отмечалось лишь на самом общем уровне участия в жизни общества. Церковь ведала организацией религиозных интересов и ориентаций группы «населения» независимо от ее светских или мирских ориентаций, но, конечно, небезотносительно к этим последним. Это было *христианское общество*, единое христианское светское общество, в котором разделение церкви и государства определялось как разделение духовных и светских «орудий» *христианской миссии*.

Вовлеченность церкви в мирские дела, ее переплетение экономически и политически с секулярным обществом были гораздо теснее, чем в современную эпоху. Могущество и независимость церкви позволяли ей конкурировать на равных с секулярными структурами, а то и добиваться преобладания. Совсем иным было положение восточного христианства в Византийской империи. На Западе *«состояние напряженности между духовным универсализмом церкви и феодальным мирским партикуляризмом, которое проявлялось в организациях и религиозного, и мирского типа, послужило мощным противодействием против соскальзывания западного общества в удобный традиционализм»* [17, с. 60)].

В христианском обществе Запада функция религии была в большей мере специализирована, чем в обществах дохристиан-

ского и нехристианского толка. В терминологии Парсонса это означает, что «*морально-общинный аспект*» сместился от религиозной организации как таковой в область взаимопроникновения религиозного и светского. Верховный социетальный коллектив стал государством, управляемым мирянами. Если же им управляли церковники, то делали они это не в своем специфически духовном качестве» [20, с. 586].

После Реформации этот процесс пошел дальше, в особенности там, где возобладали принцип отделения церкви от государства. Но в целом Реформация лишила «видимую» церковь ее сакрального характера. Параллельно этому искусство Возрождения и новая наука, достигшая кульминации в XVII в. в лице Ньютона, первая волна современной философии, послужившая непосредственным фундаментом для развития комплекса светского знания, способствовали общей дифференциации светской культуры из социальной матрицы, выводу из-под опеки церкви ролевой деятельности профессиональных специалистов в делах культуры.

«Главная культурная новация (в эпоху Реформации. — В.Г.) носила теологический характер и состояла в учении о том, что спасение достигается, по лютеранской версии — «одной только верой», а по кальвинистской версии предопределения — путем прямого общения индивидуальной человеческой души с Богом без участия каких-либо усилий со стороны человека. Это новшество лишило протестантскую церковь и ее духовенство «власти над райскими ключами», то есть посреднической миссии по обеспечению спасения через совершение святых таинств. Более того — «видимая» церковь — конкретный коллектив верующих и их духовных предводителей — стала мыслиться как чисто человеческое объединение. Качество святости, статус церкви как «мистического тела Христова», стали присваиваться только невидимой церкви — соединению душ во Христе.

Человеческое общество не могло базироваться на основе двух различных... по своему религиозному статусу пластов — церкви, одновременно божественной и человеческой, и — чисто человеческого земного мира. Скорее, оно представляло собой единое общество, все члены которого были одновременно «телами» в своем качестве мирских существ и «душами» в своих взаимоотношениях с Богом. Такое понимание представляло собой гораздо более радикальную институализацию индивидуалистических элементов христианства, чем римский католицизм. В нем также содержались глубокие эгалитарные тенденции, развитие которых, однако, потребовало длительного времени и осуществлялось очень неравномерно» [20, с. 69—70].

Шаг за шагом по формуле «чья страна, того и вера» возоблада- ла тенденция установления над церковью более жесткого секу- лярного контроля, протестантские церкви становились обыкно- венно государственными или «национальными», политическая власть навязывала им конформное поведение. Религиозный рас- пад европейского общества и появление суверенных государств породили жесточайший кризис, достигший кульминации в XVII в. в религиозных войнах. Решение религиозной проблемы было разра- ботано в виде нескольких моделей в ряде европейских стран. В некоторых аспектах альтернативной оказалась англосаксонская модель по типу дифференциации социетального сообщества и ре- лигиозной системы. В этой модели *были выработаны такие виды социетальной солидарности, которые преодолевали исторически сло- жившиеся религиозные различия*, позволяли совмещать все увели- чивавшийся диапазон религиозных приверженностей с членством в социетальном сообществе, религиозный плюрализм с нацио- нальным (гражданским) единством. Вместо традиционного слия- ния религии и государства с социетальным сообществом утверди- лись и дальнейшая дифференциация, и новый способ интеграции.

В Англии, например, право на религиозное и политическое несо- гласие получило правовую институционализацию, социетальное сооб- щество уже не было ограничено только единоверцами короля, а вклю- чило в себя также и протестантских нонконформистов.

В целом эти перемены Парсонс связывает с процессом «гене- рализации ценностей в системе сохранения и воспроизводства об- разца». В европейских обществах после Реформации основой цен- ностного согласия должна была стать «мораль» как нечто более об- щее, чем любая из вероисповедных позиций: принадлежность к конкретным конфессиям в таком случае не исключает морального консенсуса на уровне общества в целом. В культурной системе на протяжении XVIII–XIX вв. соответственно происходит «этизация религии», а наряду с этим большее признание получает, в том числе и со стороны большинства конфессий, рациональное постижение мира, отчасти — из-за практической полезности науки, но также в рамках процесса генерализации ценностей, общего развития свет- ской культуры. Этот процесс не только усиливал мотивацию, полу- чившую первоначально стимул в протестантской этике, на *дости- жение*, жизненный *успех* в мирских «призваниях». Он создавал ситуацию, наделяющую новым смыслом такое «достижение», ко- торое определяется с точки зрения культуры не как «потусторон- нее», а как «посюстороннее», ориентированное на построение до-

стойного общества, а не только на спасение души по окончании земной жизни. *«Это была универалистская и новаторская ориентация в том смысле, что мандат на достижение предоставлялся каждому человеку и выдавался не для увековечивания традиции, а для построения нового «царства»* [20, с. 96–97].

Процесс фундаментального разделения церкви и государства Парсонс рассматривает не как симптом ослабления религии в западном обществе. Основной областью, в которой играет роль ценностное побуждение, остается, с его точки зрения, религия. Меняется отношение между культурной и социальной системами, механизм интеграции, но интегративная функция религии сохраняется. Даже в Соединенных Штатах Америки, где возобладали принцип отделения церкви от государства (которое следует отличать от дифференциации), ценности в американском обществе все еще явственно находят свою основу в теистической религии («Мы верим в Бога»). Но на уровне коллективной организации моральная община является, вне сомнения, политически организованной общиной. *«Произошло, в сущности, то, что всякий орган, ориентированный скорее культурно, нежели социально, лишился законной власти предписывать обществу ценности и следить за обязательным соблюдением норм; в этом смысле можно сказать, что общество подверглось секуляризации. Ценности по-прежнему уходят своими корнями в религиозную почву, но религия организуется плюралистическим и частным образом. Формально ценности воплощены в Конституции и в ее официальных толкованиях, даваемых в первую очередь судебными законодательными органами»* [20, с. 586–587].

Религиозный плюрализм в США проявляется в том, что существует множество церквей, каждая из которых представляет собой добровольную ассоциацию. Государство не является религиозным коллективом, и не существует такой церкви, которая претендовала бы (или которой позволено было бы претендовать) на установление универсальной религиозной юрисдикции в масштабах общества в целом. Плюрализм существует и на ролевом уровне: каждый индивид в определенных границах волен придерживаться своих собственных убеждений и взглядов. Политическая структура общества является в религиозном отношении плюралистической, но это не означает, что институционализация религиозных ориентаций на уровнях норм и ценностей не имеет места. Она стала функцией более разнообразных субколлективов на более низких уровнях социально-структурной сегментации, чем тот, на котором находилась универсальная церковь старого типа. Од-

нако этот процесс разгосударствления церквей, дифференциации организованной религии от социального сообщества совпал с развитием более высоких уровней обобщений религиозных требований, предъявляемых к нормальному участию в жизни общества. Американское общество свидетельствует, что узко и детально разработанное религиозное согласие не является необходимым условием стабильного ценностного согласия на социальном уровне. Довольно хорошо интегрированное американское социальное сообщество устанавливается на основах, не являющихся по преимуществу религиозными или этническими, но, в первую очередь, — на основе принципа *добровольной ассоциации*. Универсализм, проявившийся в раннесовременную эпоху в этике аскетического протестантизма, оказал ценностное давление в пользу религиозного плюрализма — включения иноверия в сообщество, с одной стороны, а с другой — в пользу активистской убежденности в возможности построения хорошего общества в соответствии с волей Божьей.

«На раннесовременной стадии наиболее важной основой сообщества в Европе была этнонациональная принадлежность. Однако, по всей Европе совпадение между этнической принадлежностью и территориальным принципом ее организации не было полным. Этноцентрический национализм поэтому не стал адекватной заменой религии как основы социальной солидарности, хотя важность его возрастала по мере “секуляризации” и включения религиозного многообразия в рамки единой политической юрисдикции. Наиболее значимой основой для включения в социальное сообщество стало гражданство...

В стабильном социальном сообществе, столь радикально, как это произошло в американском обществе, покончившем с религиозным и этническим единообразием, на центральное место выходит высокоразвитая правовая система. Пуританская традиция и Просвещение создали основательные предпосылки для писаний конституции, в которой слышны сильные отзвуки Завета и общественного договора» [19, с. 124–125].

Религия и конфликт: от К. Маркса — к современным конфликтологическим теориям религии

Одна из трудностей, с которыми сталкивается функционализм, интерпретируя религию как фактор интеграции общества, заключается в том неудобном для интегративных теорий и все же очевидном факте, что религия может вызывать конфликты и спо-

собствовать дезинтеграции общества на разных уровнях, включая макросоциологический.

Религия — «опиум» или «протест»? Конфликтологические теории религии имеют своим истоком учение Маркса. Существование религии он связывал с разделением общества на враждебные классы и видел в ней инструмент классовой борьбы. В классовом обществе религию питает социальный антагонизм — производная от частной собственности на средства производства. Классовая борьба между господствующим меньшинством и эксплуатируемым бесправным большинством пронизывает все сферы жизни таких обществ. Для поддержания системы, построенной на неравенстве и эксплуатации человека человеком, помимо принуждения необходима идеологическая опора, необходимо, чтобы идеи господствующего класса становились господствующими идеями и представляли частный, эгоистический интерес господствующих классов в качестве всеобщего интереса. Выполняя эту функцию, религия в классовом обществе является идеологией, оправдывающей существующий строй, т.е. служит инструментом в руках господствующих классов: затушевывает классовые противоречия, примиряет обездоленных с их участью. За послушание и смирение в «этом» мире религия обещает награду в потустороннем мире и является, таким образом, «опиумом народа». *«Социальные принципы христианства оправдывали античное рабство, перевозносили средневековое крепостничество... проповедают необходимость существования классов — господствующего и угнетенного... объявляют все гнусности, чинимые угнетателями по отношению к угнетенным, либо справедливым наказанием за первородный и другие грехи, либо испытанием, которое господь в своей бесконечной мудрости ниспосылает людям во искупление их грехов»* [15, с. 204]. Вплоть до отмены крепостного права в России в 1861 г. православная церковь учила рабов смирению и повиновению господам. После 1917 г. в Советской России антирелигиозная пропаганда долгое время строилась на обличении церкви и духовенства как классового врага трудящихся.

С точки зрения Маркса, религия играет негативную роль как раз в силу того, что она служит фактором социально-классовой интеграции и помогает господствующим классам поддерживать стабильность общества, существующий порядок вещей, тогда как историческая необходимость и справедливость заключаются в революционном преобразовании общества посредством классовой борьбы. Вместо того чтобы пробуждать классовое сознание и под-

нимать угнетенных на борьбу, развивать критическое отношение к действительности, религия культивирует социальный конформизм: всякая власть — от Бога. Согласно христианскому учению о воздаянии «плачущие» утешатся, страждущие и смиренные будут вознаграждены, их ждет «Царство небесное».

Аналогична роль индуистского учения о карме и новых рождениях. Оно служит поддержанию кастового строя индийского общества: главное требование (и условие повышения или хотя бы сохранения достигнутого жизненного статуса) — соблюдение кастовых предписаний как дхармы, священного закона.

Наряду с этим оппозиция феодализму в средневековом обществе выражалась в многочисленных ересьях, т.е. религиозно мотивируемых массовых движениях социального протеста. Западно-европейская реформация XVI в. была движением за социальные преобразования. Соппротивление «антихристовой» власти — дело богоугодное.

Наиболее ярким примером поддержки религией социального протеста может служить тот факт, что идейным вдохновителем польской «Солидарности», возглавившей борьбу против социалистического режима в Польше 80-х гг. XX в., был папа римский Иоанн Павел II.

А.С. Пушкин отмечал важный для понимания русской истории и петровских реформ факт: «Народ считал Петра I “антихристом”. В подготовительных материалах к «Истории Петра» он приводит также следующую выписку относительно царевича Алексея: *«Суеверные мамы и приставники ожесточили его против отца, а духовные особы при обучении его православию вкореняли в нем ненависть к нововведениям»*¹.

Русское православие на протяжении своей тысячелетней истории строило отношения между церковью и государством на основе принципа «симфонии», гармонического согласия и взаимоподдержки. Однако в «Основах социальной концепции РПЦ», принятой в 2000 г., этот принцип пересматривается. Выше лояльности государству церковь ставит свою миссию «спасения людей в любых условиях и при любых обстоятельствах». Поэтому, *«если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать Государству в повиновении»*². До сих пор на практике «лояльность» отождествлялась с «подчинением».

Религия и господство: Р. Дарендорф. Надежность существования человека обеспечивается фактом существования общества, т.е. дей-

¹ Пушкин А.С. Собр. соч. В 10 т. Т. VIII. М., 1981. С. 11.

² Основы социальной концепции РПЦ. III. 5.

ствием социальных норм и санкций. Категории *норм* и *санкций* требуют еще одного основного понятия — *господство*. Это принудительная власть, которая дает возможность наложения санкций и реализации обязательности норм, а тем самым — осуществления социальных порядков и социальных изменений. Если первое место среди этих трех категорий занимает господство, то социологию следует понимать как анализ структур, основанных на господстве. Конфликт в этом контексте — продукт принудительного характера господства.

Р. Дарендорф рассматривает *теологию* (для средневекового общества), *философию* (для эпохи перехода к современности) и *социологию* (для индустриального общества) как инструменты самоинтерпретации исторических эпох. В то же время они выполняют в этих обществах *идеологическую* функцию и воспроизводят мир политических и социальных фактов таким способом, что реальное всякий раз предстает если не как разумное, то по крайней мере как необходимое.

С этой точки зрения религия удовлетворяет потребность в идеологическом возвышении реального в человеческих обществах. Дарендорф указывает при этом на общность светских и религиозных идеологий в том отношении, что они оправдывают социальное неравенство и рисуют образ гармоничного общества, характеризуя социальные отношения современности, особенно отличающиеся своим неравенством, либо как «естественные», т.е. основанные на способностях и успехах, либо как «Богом созданные».

В то же время Дарендорф указывает и на различие этих типов идеологии, указывая на то, что общества, которые удовлетворяют свою идеологическую потребность посредством обращения к миру потустороннему и воображаемому, основанному на религиозной вере, сегодня отделены заметной исторической дистанцией от тех обществ, которые ориентированы на получение всех ответов с помощью науки. Мифы, будь то продукты социологической или религиозной фантазии, оставляют без ответа все существенные вопросы, адресованные нами к обществам нашего времени [9, с. 95]. Впрочем, как показывает опыт, злоупотреблять можно как религией, так и наукой.

Разрешение социальных конфликтов и религия. К. Левин, занимаясь изучением групп и исходя из собственного опыта, пришел к важному выводу о том, что *общность судьбы* становится более важным фактором формирования группы, чем *сходство* ее членов. Поэтому демократическое устройство мира вовсе не предполагает единообразия культур. Левин считает аналогом де-

мократической свободы личности — на уровне функционирования групп — культурный плюрализм, и следовательно — терпимость к инакомыслию и инаковерию.

Но это означает, во-первых, что необходимо ограничение свободы «нетерпимых» граждан. *«До тех пор, пока в каждом обществе не будет провозглашен принцип терпимости и равенства прав, демократический порядок будет находиться в опасности: ему будут угрожать "нетерпимые культуры". Нетерпимость к существованию таких "нетерпимых" — вот необходимое условие для воцарения мира между народами»* [13, с. 151].

Отступление от принципа равенства религиозных групп (на любом уровне) перед законом означает проявление нетерпимости; привилегии одних и дискриминация других религиозных групп неминуемо создают конфликтные ситуации на религиозной почве. Левин настаивает на необходимости «нетерпимости к нетерпимым» для поддержания и особенно — установления демократии как «терпимости к терпимым».

Религиозная группа, как и любая социальная группа, обладает своей структурой, у нее есть цели, и она вступает в определенные отношения с другими группами. Сущность группы — это не сходство или различия между ее членами, а их взаимозависимость, которая может варьировать (от неструктурированной «массы» до тесного единства). Это зависит, помимо всего прочего, от размера и организации группы, а также от степени близости отношений между членами группы. Нужно учитывать также, что человек является членом не одной, а нескольких более или менее пересекающихся между собой групп. Одна из наиболее важных потребностей, на удовлетворение которых в религиозной группе рассчитывают ее члены, — потребность в защищенности, безопасности, обладании основой существования, «почвы под ногами», устойчивости в жизненных бурях.

Конфликтный потенциал религиозных систем: Н. Луман. Подтверждением сказанному может служить близкая как классическому функционализму, так и конфликтологическим концепциям теория религии Н. Лумана¹.

Все социальные системы потенциально конфликтны. Варьируется лишь степень актуализации конфликтного потенциала, которая, в свою очередь, зависит от степени дифференциации систем и общественной эволюции. Социальные системы образуют-

¹ Luhmann N. Funktion der Religion. Frankfurt a/M., 1977.

ся исключительно благодаря коммуникации. Собственно, общество состоит из коммуникаций — событий, сменяющих друг друга во времени, тогда как структура общества представлена учреждениями, способными связывать эти мимолетные события. Луман исходит из того, что первична не структура, а функция. Поэтому каждая структура может быть заменена иной структурой, эквивалентной относительно данной функции. Общество — это «самовоспроизводящаяся коммуникация».

Системы и их среды характеризуются сложностью событий — «*комплексностью*». Сложность мира — это бесконечное число возможностей, которые постоянно угрожают системе. В целях выживания система должна осуществлять «*редукцию*», т.е. упрощение комплексности применительно к возможностям, обеспечивающим ее функционирование, сохранение системы. Вовсе не обязательно, чтобы все элементы системы были необходимы и полезны, равно как направление и результат редукции определяются не соответствием принципам разума, морали или солидарности, а конкретными условиями взаимодействия системы и ее среды.

Это можно представить следующим образом. Система всегда означает некое ограничение, редукцию возможных действий, т.е. «*редукцию сложности*». Если с такой редукцией сложности связана каждая из существующих систем, то очевиден ее хотя бы отчасти случайный, «*контингентный*» характер. Он обусловлен тем, что образование системы включает *селективный* образ действий: лишь какие-то возможности реализуются, оставляя «за бортом» другие, у которых тоже был шанс осуществиться. Таким образом, возникает необходимость в обосновании этого селективного образа действий. Это обоснование и составляет функцию религии — сделать приемлемыми контингентную селективность общественных структур и планов мироздания, т.е. представить их в сознании как необходимые. Эту функцию могут выполнять миф, представляющий определенные институты (например, способ выбора брачного партнера, пищевые запреты и т.п.) как проекцию событий прошлого, делающих эти институты необходимыми установлениями, или более сложная картина мироздания, когда, например, права человека обосновываются в качестве божественных предписаний.

Социальные роли обозначают не такие виды поведения, относительно желательности которых наличествует более или менее впечатляющий консенсус мнений, — это те виды поведения, которые являются обязательными для индивида, т.е. институализированны, не зависят от мнения самого индивида. При этом *церков-*

ная дисциплина, например, распространяется не только на действия, но и на убеждения верующего. Отступление от догматических истин веры может караться одновременно как религиозное и как государственное преступление.

Социально весьма значимым является конфликт между религиозной совестью и гражданским долгом (например, между религиозными убеждениями и службой в армии). Дело в том, что для религиозной группы (так же как для профессиональной, родственной и т.д.) заданы определенные нормы и санкции, посредством которых эта группа влияет на поведение собственных членов и тех, с кем группа вступает в контакт. Эти нормы и санкции принципиально отличаются от просто мнений и установок индивидов как в группе, так и за ее пределами. В этих правилах и санкциях располагаются истоки ролевых ожиданий и их обязательности. Но индивид принадлежит, как правило, не к одной, а ко многим группам. Он ориентирует свое поведение на одобрение или неодобрение тех групп, к которым принадлежит, и требования, предъявляемые разными группами, могут быть не только разными, но и противоположными. Индивид ориентирует свое поведение еще и на одобрение тех групп, к которым он сам не принадлежит (*референтных групп*, по Р. Мертону).

Не только «внутренний» конфликт между благочестием и грехом, между «духом» и искушениями «плоти» неизменно сопутствует в самых разнообразных вариантах религиозной жизни, но и конфликт между религиозной совестью и гражданским долгом, нормами евангельской морали и политически ответственным поведением, между «человеческим законом» (светским правом) и «абсолютной божественной нормой» (предписания библейского Закона или шариата — свода мусульманского права).

Религиозные группы разных размеров вместе со множеством других социальных групп входят в состав «большого общества», например российского. Как бы исторически ни складывались в российском обществе отношения между разными группами на религиозном и иных основаниях, сегодня существование нашего общества зависит не от сходств или различий входящих в него групп. Только ощущение общности судьбы всех россиян, всех живущих в России делает их реальной группой — российским обществом.

Даже для конфликта требуется тот минимум единства, который создает его предмет и среду его развития. Конфликт свидетельствует, что *не всем все равно* и поэтому — *не все дозволено*. Каков этот минимум? Какое количественное выражение консенсуса и в каких именно видах поведения необходимо для существования

общества, а равным образом — необходимого несогласия, оставляющего пространство для конфликта и борьбы за его разрешение? Другими словами — сколько разногласий и в каких сферах общество может терпеть?

Конфликты на религиозной почве. Перечисленные вопросы возникают в период социологического анализа религии в конфликтологической парадигме как наиболее важные. С этой точки зрения нужно установить, в какой мере определение ролей религиозными инстанциями соотносится с определением ключевых позиций в обществе, а также — по каким аспектам ролевых дефиниций члены различных «субкультур» одного общества, включая в этот ряд религиозные «субкультуры», согласны и не согласны между собой. В какой степени девиантное поведение является функцией религиозных ролевых дефиниций?

Интегративным социальным теориям этот подход противопоставляет взгляд, согласно которому общество состоит из групп с эгоистическими интересами и не существует ценностей или верований, которые обеспечивали бы прочное единство и стабильность этого общества. Жизнь общества характеризуется конфликтами, насилием, борьбой между различными группами за собственность, власть, влияние. Стабильность возможна лишь как временное равновесие, как преходящий момент. Ключевым фактором формирования социальных отношений являются эгоистические интересы индивидов и групп. Религиозные группы — одно из звеньев системы, в которой противостоят, сталкиваются интересы враждующих сил.

В этой связи прежде всего необходимо учитывать *межрелигиозные конфликты*, религиозную рознь и нетерпимость. Боги древних греков постоянно враждовали и воевали между собой. «Борьба богов», как ее трактует Вебер, — метафора «несовместимости ценностей»: выбор одной из мировоззренческих позиций является отказом от других; служа одному Богу, вы оскорбляете всех остальных богов. Правда, раз в четыре года, на время праздника в честь «отца богов и людей», олимпийского Зевса устанавливался «священный мир». Проклятие Бога угрожало всякому, кто начнет войну во время праздника.

Наглядный пример такого религиозного конфликта — история многовековой вражды между иудаизмом и христианством или отношения между иудаизмом и исламом, т.е. религиями, тесно связанными между собой родственными узами происхождения. Первым христианским мучеником считается Стефан, проповедовавший в Иерусалиме. По приговору Синедриона он был побит камнями. Только что зародившаяся христианская вера в Иерусалиме стала объектом гонений со

стороны иудаизма в то время, когда все ее приверженцы были иудеями и христианство еще не существовало за этими пределами, среди «необрезанных». Но именно потому, что приверженцы ранней христианской церкви были по составу своему целиком иудеями и эта церковь существовала в русле иудаизма, конфликт был неустрашим. Он возник на основе комплекса самоидентификации посредством размежевания с «чужим», но близким «чужим»: иудеи и христиане жили в одном и том же городе, и жили все же разной жизнью, читали одну и ту же Библию, но читали они ее по-разному, «они» выглядели совсем так же как «мы», и все же были совсем другими.

Особую остроту в такого рода размежевания привносит обвинение каждой стороной противников в «отступничестве», измене истине.

Таковы по своей природе конфликты между католиками и протестантами, православием и старообрядчеством, суннитами и шиитами и т.д.

Именно то, что отличает данную сторону от другой (иудаизм — от «неиудаизма» или католицизм — от «некатолицизма», христианин — от «нехрестя», правоверного — от «неверного»), составляет основу понимания в себе самого существенного и определяющего: чужой — это другой, не такой, как ты. Основа такого самоопределения — «святыня», консолидирующая религиозную группу, т.е. группа является нормативной институцией и не просто придерживается определенных ценностей, но воспринимает их как сакральные. Каждая группа притязает на абсолютное и универсальное значение своего вероучения, она знает, что есть добро и что — зло, что человеку необходимо и чем он может пренебречь. Притязание на общезначимость придает исповедуемой такой группой «истине» черты императивности и авторитарности. Коммуникация с другими группами оказывается чрезвычайно затрудненной. И чем тотальней, всеобъемлющей представляется группе система ее убеждений, тем сильнее суживается ее коммуникативная возможность. Религиозная рознь не сводится, следовательно, к чисто волюнтаристским и эмоциональным моментам — она заложена на когнитивном уровне. Религиозная *нетерпимость* связана с неспособностью понять и признать право другого на истину и обладание ею. Иными словами, конфликт должен либо вылиться в насилие, либо принять латентную форму, либо разрешиться на основе определенного компромисса, отступления от притязания на абсолютный и универсальный характер «своей» веры.

Примечательно, что в «Основах социальной концепции РПЦ», где говорится о ее отношении к государству, труду, нации и т.д., не только нет раздела об отношении к другим религиям, но и вообще это отношение никак не выражено.

Еще и сегодня немало теологов, с точки зрения которых всякая чужая религия является выдумкой людей, тогда как их собственная религия является откровением Божиим.

Конфликты на религиозной почве питают не только нетерпимость к иноверцам, но и стремление обратить их в «свою веру» — *прозелитизм*. В религиозных обществах полноценными членами общества признаются приверженцы господствующей религии. «Неверие» обычно воспринимается как симптом полной асоциальности. В конфликтах на религиозной почве нельзя ждать объективности ни от одной из сторон. Причина такого рода конфликтов — *партикуляризм*, т.е. притязание религиозной группы на исключительное обладание истиной и истинной моралью, которым в определенных условиях может оправдываться насильственное насаждение «истинной веры». Партикуляризм всегда нуждается во врагах, с которыми можно сравнивать собственное поведение, представляя его как эталон мудрости и добродетели. Враги нужны руководителям таких групп, чтобы поддерживать свое влияние, чтобы легче было манипулировать своими сторонниками, чтобы обосновывать свои действия. Если врагов у такой группы не оказывается, их приходится создавать, в том числе — и внутри группы.

Религиозный партикуляризм тесно связан с религиозными групповыми предубеждениями, нетерпимостью, фанатизмом. У религиозных групп, которым не присущ партикуляризм, не наблюдается враждебного отношения к другим группам и их верованиям. Таким образом, религиозный или теологический партикуляризм вызывает конфликты в религиозной среде по причине религиозных расхождений. Проявления партикуляризма встречаются в виде деления религий на «истинные» и «ложные», «хорошие» и «плохие», «полезные» и «вредные».

Часто за такого рода позицией кроется еще один источник внутрирелигиозных конфликтов, более важный, чем теологические разногласия. Религиозная рознь часто является формой выражения классовых и этнических конфликтов. Враждебность по отношению к другим религиозным группам колеблется в зависимости от того, в какой мере религиозные различия связаны с экономическими, политическими или национальными интересами. Религиозные различия могут выступать в таких ситуациях в качестве символа скрывающихся за ними расхождений и интересов, выполняя чисто идеологическую функцию.

Так, нередко конфликт в бывшей Югославии между сербами и албанцами в Косове воспринимался как конфликт между православием и исламом.

Конфликты существуют не только между религиозными группами, но и внутри них, сопутствуют жизни любой религиозной группы, в частности борьбе за власть, престиж, привилегии. С точки зрения конфликтологического подхода социальное поведение членов религиозных групп также мотивируется стремлением к удовлетворению эгоистических интересов отдельных индивидов или их группировок.

Пример внутрицерковного конфликта — столкновение интересов высшего и низшего духовенства, весьма различающихся по своему социальному статусу. Наряду с этим — конфликт между клиром, стремящимся монополизировать управление церковными делами, и мирянами. Сравнительно недавно, с середины нынешнего столетия, католическая церковь вынуждена была, например, расширить права и влияние мирян на церковную жизнь.

К числу религиозных конфликтов можно отнести борьбу между сторонниками религиозного модернизма и фундаментализма. В русской православной церкви сегодня есть и сторонники, и противники новшеств — относительно языка богослужения, форм организации жизни прихода, степени участия мирян в решении церковных проблем. Конфликты внутри группы могут быть связаны с внешними для нее обстоятельствами — это может быть разная политическая ориентация верующих одного вероисповедания или разногласия в церковном руководстве.

В религиозном поведении, так же как и в человеческом поведении вообще, решающую роль могут играть эгоистические интересы, приводящие к конфликтам, последствия которых могут быть самыми разными — как функциональными, так и дисфункциональными. Конечно, элементарные повседневные потребности ставят известные границы власти религии.

Еще один тип конфликтов связан с существованием религии в обществе, находящемся на той или иной стадии развития процесса секуляризации. Эти конфликты могут быть вызваны изменениями духовной жизни общества, обусловленными формированием светской культуры, противоречащей традиционным религиозным взглядам на мир и соответствующим моральным ценностям. Религиозная приверженность может приводить к конфликту не только с научными взглядами на мир, но и с нормами светской морали, требованиями закона.

Католическая церковь осуждает как великий грех искусственное прерывание беременности, вступая в противоречие с общественным

мнением (включая и мнение широких масс верующих). Религиозные убеждения могут противоречить службе в армии, участию в политической жизни или гражданской деятельности.

В целом конфликт и интеграция — две стороны одной медали и должны рассматриваться в связи между собой: 1) конфликт может быть функциональным с точки зрения внутригрупповой интеграции, источником сплочения религиозной группы; некоторые группы культивируют конфликт с внешним миром в целях достижения внутренней сплоченности; 2) конфликт может быть функциональным, вызывая изменения не только в религиозной группе, но и в обществе. Социология религии уделяет в этой связи большое внимание роли харизматических лидеров. По мнению Вебера, харизма — фундаментальный противовес социальной стабильности и важный источник перемен. Он ссылался на пророческие религии. Пророки часто провозглашают, что Бог установил равенство и справедливость, а люди самовольно нарушают божественные установления. Такого рода пророчество может вызывать социальный конфликт и крупные по своим масштабам изменения в обществе. Конфликтологическая теория вносит, таким образом, существенно важное дополнение к интеграционной модели религии.

Итак, если социологический функционализм концентрирует внимание на роли религии в качестве фактора поддержания стабильности, то теория конфликтов — на ее роли в качестве источника перемен. Теория конфликтов имеет возможность обосновывать свое понимание роли религии весомыми историческими подтверждениями. Религиозные конфликты могут способствовать социальным переменам, и в свою очередь, социальные перемены и конфликты могут вызывать изменения в религии (примеры — раскол русского православия в XVII в., развитие сектантского движения как движения социального протеста). Теория конфликтов помогает понять механизм влияния интересов, движущих людьми, на их сознание и поведение — в первую очередь эгоистических, партикулярных интересов.

Конфликт, противоречие могут иметь не только негативные и разрушительные последствия, но и позитивные. Все же теория конфликтов, односторонне подчеркивая противоречие и борьбу, испытывает затруднение в объяснении солидарности и кооперации в социальной жизни. Необходимо учитывать оба момента — гармонию и диссонанс, хотя их соотношение может в конкретных процессах варьировать в широких пределах, позволяя акцентиро-

вать то одно, то другое. В конечном счете эти два подхода не исключают, а дополняют друг друга. Ясно, что роль религии в обществе не может быть только функциональной или только дисфункциональной. Случаи, когда религия выступает как фактор дезинтеграции, конфликта, разрушения, не должны служить основанием для отнесения ее к социальной патологии в этих ее проявлениях. Конфликт на одном уровне может способствовать интеграции на другом. Конфликтологическая теория связывает понимание религии с социальным контролем (укреплением положения господствующих групп общества) и социальным изменением (изменением типа поведения значительной части членов общества).

Функции религии

Из сказанного ясно, что религия выполняет различные функции, удовлетворяя различного рода потребности индивидов и социальных структур. Функциональный подход оказался чрезвычайно плодотворным для изучения и объяснения религии как социального феномена. Но вместе с тем функциональный подход должен быть четко разработан и предполагает ряд ограничений. Пожалуй, самое важное — понимание того, что в разных обществах разные религии выполняют неодинаковые функции, т.е. универсальный функционализм как попытка просто перечислить функции религии, которые она выполняет в любом обществе, или предположительно должна выполнять, неприемлем.

Кроме того, следует учитывать, что в функционалистских теориях религия функционирует как универсальный фактор интеграции и стабильности общества в значительной мере потому, что общество заранее представляется как культурно-духовное целое, в котором интеграция и стабильность могут быть обеспечены только с помощью культурно-духовных факторов, религиозных символов. Но тем самым исключается возможность интеграции и стабильности общества на иной основе, нежели той, что образует «моральную общность» (по Дюркгейму), посредством иных социокультурных механизмов (показанных, например, Луманом). В современном развитом демократическом обществе интеграция во все большей мере обеспечивается законодательством и системой права в целом.

В обществе всегда действуют принуждение и насилие. Проблема интеграции вообще не сводится к функции, выполняемой религией, — она входит в качестве одной из составляющих в слож-

ную систему взаимодействий. Религия может служить фактором дезинтеграции и быть в определенных отношениях дисфункциональной (например, в экономике, если она препятствует введению современных методов организации труда, развитию техники). Одна и та же религия в разных контекстах, в разных социальных обстоятельствах может выполнять функции по своим социальным последствиям как позитивные, так и негативные, может быть фактором стабилизации в одних условиях и фактором, вызывающим конфликты и потрясения, — в других.

Учитывая это, можно выделить четыре типа функций, наиболее характерных для религии и определяющих ее социальный облик: 1) функция значения, или смыслополагания; 2) функция принадлежности, или идентификации; 3) функция социальной интеграции и стабильности; 4) функция сакрализации культурных ценностей, главным образом этических. Две первые функции обращены преимущественно к личности, две последние — к социальным структурам, культурной системе.

Функцию значения, или смыслополагания, М. Вебер рассматривал как основную во всех религиях. Религия дает такую картину мира, такое понимание мироустройства, в котором несправедливость, страдание и смерть выглядят как имеющие некое значение в «конечной перспективе».

Это может быть уверенность в том, что выпавшие на чью-то долю незаслуженные страдания будут компенсированы посмертным воздаянием (и наоборот — зло будет наказано). Таков компенсаторный аспект этой функции.

Но она может иметь и другие грани, напоминая, например, о том, что человек живет не одним только сегодняшним днем и не должен довольствоваться заботой о настоящем, а обязан помнить о цели человеческой жизни, — таким образом конкретизируется смысл жизни и применительно к данной конкретной личности, и к группе или обществу.

Этот аспект «трансцендирования» — выхода в помыслах за пределы дня насущного и его забот и интересов — служит также напоминанием о том, что помимо собственного Я, «своей» группы или «своего» общества есть другие и о них следует помнить и учитывать их интересы, т.е. признавать «другого» равным себе партнером: «возлюби ближнего своего, как самого себя».

Религия с этой точки зрения — призыв к осмысленной жизни (или точнее — один из призывов). Проблема заключается в осуществлении этого призыва, в том, чтобы найти такие средства, кото-

рые, делая осмысленной жизнь одних индивидов или групп, не создавали бы больших трудностей для развития других. Таким образом, для социолога важно установить не только функцию религии в целеполагании («призыв»), но и в поиске действенного (в масштабах больших или меньших групп) механизма, помогающего сделать жизнь осмысленной.

История свидетельствует и о постоянных призывах к гуманности, и о постоянном появлении, к сожалению, негуманных людей. Вопрос о функции религии как о «смыслополагании» — это еще и вопрос о том, содействует ли религия (и в какой мере) обретению смысла жизни конкретной личностью, группой, обществом.

В статье «Православная церковь в России: недавнее прошлое и возможное будущее» игумен Иннокентий, ссылаясь на данные ВЦИОМ, отмечал, что в 1992 г. 47% населения назвали себя православными. Из них лишь около 10% более или менее регулярно посещают богослужение в храме (автор как практикующий священнослужитель полагает, что эта цифра завышена). Если говорить не только об этих православных, но и стремящихся в жизни соответствовать нормам христианской морали, то их число и 10 лет спустя составляет от 2 до 3% населения. Для большинства речь идет не о религиозности, а о национальной самоидентификации: для этих людей считать себя православными есть признак их «русскости».

Религия выполняет функцию идентификации, и не только национальной. В современном обществе, характеризующемся большой социальной и «географической» мобильностью, чувство принадлежности, укорененности насущно необходимо. Есть и еще одно поприще, где религия выступает в этой роли, — индивидуальное развитие и изменение роли индивида на протяжении его жизни от детства к старости. Возрастные обряды — часть религиозной традиции во многих культурах. Речь идет о чувстве сохранения своей индивидуальности и, следовательно, самоутверждении, обретении индивидуальности, внутренней целостности и осмысленности существования данной личности. Это не исключает того, что религия может оказывать и отрицательное воздействие на психологическое развитие личности, культивируя, например, нетерпимость или конформность. В той мере, в какой это влияние позитивно, религия способствует социализации личности.

Дюркгейм считал наиболее важными в религии функции, способствующие поддержанию не столько индивидуальной, сколько коллективной идентичности. Религия решает эту функцию, объясняя место и значение данной группы среди других, населяющих мир. Эта интегрирующая людей функция религии в традицион-

ных, еще достаточно однородных обществах весьма эффективна. В условиях дифференциации общества, в том числе и религиозной, возрастающего плюрализма ни одна из традиционных религий уже не способна выполнять эту функцию. То же относится и к функции религии, способствующей посредством сакрализации норм и ценностей общества его стабильности. Возможности религии в этом отношении с развитием общества меняются. Социология религии связывает понимание функций и роли религии с ее влиянием на ценности, нормы и культурные стандарты поведения в обществе, т.е. необходимые в любых социальных системах механизмы приспособления человека к условиям его существования.

Основная литература

1. *Белла Р.* Социология религии // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. М., 1972. С. 265–281.
2. *Бергер П.* Еретический императив // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 339–364.
3. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995.
4. *Вебер М.* Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. М., 1994.
5. *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий. Введение // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 43–73.
6. *Вебер М.* Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 7–42.
7. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произв. М., 1990.
8. *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Избр. произв. М., 1990.
9. *Дарендорф Р.* Тропы из утопии. М., 2002.
10. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М. 1996. С. 111–145, 438–441, 469–471.
11. *Зиммель Г.* К социологии религии. Избранное. Т. 1. М., 1996. С. 618–635.
12. *Козер Л.* Функции социального конфликта. — М., 2000. С. 93, 115–118, 121–129, 152–153.
13. *Левин К.* Разрешение социальных конфликтов. СПб., 2000.
14. *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998.
15. *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. Т. 4. М.: Государственное издательство политической литературы, 1954–1983.
16. *Маркс К.* Подборка текстов: Экономическо-философские рукописи 1844 года; К еврейскому вопросу; К критике гегелевской философии права. Введение; Критика политической экономии; Капитал. Т. 1 // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 80–88.
17. *Мертон Р.* Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В. И. Добренькова. М., 1994. С. 379–447.
18. *Парсонс Т.* О структуре социального действия. М., 2002.
19. *Парсонс Т.* Система современных обществ. М., 1997.
20. *Парсонс Т.* О социальных системах. М., 2002.
21. *Рэдклифф-Браун А.* Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001.
22. *Сорокин П.* Кризис нашего времени // Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
23. *Сорокин П.* Главные тенденции нашего времени. М., 1997.

Дополнительная литература

24. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993.
25. Гидденс Э. Социология. М., 1999.
26. Дуглас М. Чистота и опасность. М., 2000.
27. Зарубина. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. СПб., 1998.
28. Ингер Дж. Функциональный подход к религии // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 161–170.
29. Кивинен М. Прогресс и хаос. Социологический анализ прошлого и будущего России. Гл. 4–5. СПб., 1998.
30. Леви-Строс К. Структурная антропология. Разд. «Магия и религия». М., 1983.
31. Луман Н. Власть. М., 2001.
32. Московичи С. Машина, творящая богов. М., 1998.
33. Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000.
34. Трёльч Э. Религия, хозяйство и общество // Социология религии: классические подходы. Хрестоматия / Научн. ред. и сост. М.П. Гапочки и Ю.А. Кимелева. М., 1994. С. 162–176.
35. Фейсман Дж. Типы культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 2001.
36. Фрейд З. Тотем и табу. СПб., 1997.
37. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / Под ред. А.А. Яковлева. М., 1989.
38. Фюстель де Куланж Н. Гражданская община древнего мира. СПб., 1906 // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 194–203.
39. Хоффер Э. Истинноверующий. Минск, 2001.
40. Уайт Л. Государство — Церковь // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 2001. С. 285–314.
41. Уолцер М. О терпимости. М., 2000.

Учебная, справочная литература

42. Гараджа В.И. Религиоведение. М., 1995.
43. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа и Е.Д. Руткевич. М., 1996.
44. Социологическая энциклопедия. В 2 т. М., 2003.

Глава V. Религия и формы ее организации

Религия — это не только совокупность верований, идей, учений. Это социальная реальность — *группы людей*, объединенных разделяемыми ими *коллективными* верованиями, общими символами и ценностями, образом жизни. Религиозные идеи всегда имеют своего носителя, и этим носителем является та или иная конкретная социальная общность. Объединяющая, связывающая сила религии проявляется в том, что она создает общий для данного сообщества символический «универсум», в котором социальная жизнь принадлежащих к нему людей получает общезначимый высший смысл.

С разными формами социальной организации общества связаны разные типы организации религиозной жизни людей. До появления мировых религий священное символически выражало их отношение к «своему» социуму. В ходе этногенеза у разных народов появлялись разные религии, и то, что было священным для одних, не являлось таковым для других.

Боги, создаваемые таким образом у каждого отдельного народа, были «национальными богами» — их власть не переходила за границы охраняемой ими национальной области, по ту сторону которых безраздельно правили другие боги.

Потребность дополнить созданную Римом мировую империю мировой религией сначала обнаружилась в попытках ввести в империи поклонение сколько-нибудь влиятельным чужеземным богам наряду со старыми римскими богами, скроенными по узкой мерке г. Рима. Индоиранский бог Митра был на первых порах утверждения христианства в римском мире весьма опасным соперником Христа. Однако создать императорскими декретами новую, способную преодолеть ограниченность местных культов религию оказалось невозможным. Христианство возникло иным путем. Первоначально это была религиозность, существовавшая в рамках частной жизни. Ее ценности не играли роли в контексте институтов, выходящих за рамки частной жизни «братьев и сестер во Христе». Но именно она была востребована в качестве мировой религии, когда спустя 200 с небольшим лет при императоре Константине христианство стало *государственной религией* в том официальном виде, какой придал ему, приспособив к этой новой для него социальной роли, Никейский собор в 325 г.

Как раньше римский император Константин, Великий Киевский князь Владимир Святославович на своем опыте также убедился в бес-

плодности попыток создать из пантеона языческих богов новую, нужную ему религию и перенес в конце X в. в Киев готовую чужеземную религию — заимствованное у Византии христианство.

Нет такой совокупности символических форм, которая одинаково была бы способна выполнять связующую функцию религии для всех сообществ. Разным типам организации социальной жизни людей присущи разные по содержанию и способам организации типы религии. Огромное многообразие религиозных форм является не только симптомом социальной дифференциации, проявлением и важным измерением социальной стратификации и мобильности в данном обществе, но и показателем уровня и характера востребованной им религиозной рационализации как необходимой предпосылки всякого общества. Религия должна приспособливаться всякий раз свою структуру и идеологию к этой цели, чтобы реально влиять на социальные процессы.

Типы религиозной общности

На примитивном уровне не существует религиозной организации в качестве отдельной социальной структуры. Церковь и общество — одно. Исторически ранние религиозные общности — это общности «витального» типа (семья, род, племя, народ), которые наделяются сакральным характером. Принадлежность к ним переживается как «родство» — единство с теми, кто относится к «своим», и эта принадлежность дает ощущение соприкосновения с основой жизни. Религиозная принадлежность определяется здесь не принадлежностью к какой-то системе веры или специфической религиозной группе, а принадлежностью к данному социальному целому. Такие религии называют «народными религиями», имея в виду, что их социальным носителем является «народ», не специально созданная, а естественно данная, «витальная» общность; такие религии именуются также «диффузными религиями» в отличие от «организованной религии».

Религия существует в таком еще «диффузном» виде и тогда, когда в высокодифференцированном обществе, например в античной Греции и Риме, уже существуют религиозные профессионалы, выполняющие специализированные роли жрецов, существует даже их организация — жреческая коллегия, но еще нет главного отличающего организованную религию признака: религия еще не выработала своего собственного «социального тела», существует еще в структуре группы как часть ее культуры, религиозная при-

надлежность определяется как принадлежность этническая или государственная, как роль, приписываемая по рождению. Религиозные ритуалы вписаны в жизненные циклы и сезонный календарь.

Самые первые *религиозные организации* создавались в обществах с такой диффузной религией прежде всего среди малых девиантных групп. Это группы, которые строятся на изоляции от «большого общества» по типу «коммуны». Как правило, они стремятся к синтезу верований с образом жизни, чтобы не только исповедовать веру, но и «жить по вере». В таком более или менее обособленном от социума сообществе возникает потребность в выполнении функций нормативной регуляции и контроля собственными средствами.

Организация в общесоциологическом смысле есть социальная группа, сформированная для достижения определенных целей. Члены таких групп играют определенные роли, и между ними складываются не только личные, эмоционально окрашенные, но и формальные, рационально упорядоченные отношения. Типичные признаки организации — разделение труда, разделение власти, делегирование ответственности. Эти признаки относятся и к религиозным организациям, по крайней мере уже достаточно зрелым.

Рутинизация харизмы. Религиозная иерархия

Разделение функций между членами религиозной группы происходит довольно рано, и прежде всего в области ритуала и культа. В семейных культах, например, отец семейства является одновременно и верховным жрецом, но здесь еще нет специфически религиозного разделения труда, поскольку обязанности жреца являются составной частью его главной роли в семье [9]. Такое разделение появляется в том случае, когда отправление культа становится делом особых специалистов (сами участники культовых действий при этом еще не образуют организацию).

Появление религиозных специалистов может быть связано с тем, что культовая деятельность усложняется и требует овладения особыми знаниями и навыками, не являющимися общим достоянием.

Шаман может служить примером такого специалиста, в руках которого сосредоточивается уже обособившаяся магически-религиозная практика, хотя он не выполняет других функций (первосвященника, военачальника и пр.). Специализация и профессионализация испол-

нителей религиозных действий связана со степенью сложности ритуалов и большой значимостью этих действий для группы. Поскольку успех зависит от правильности заклинаний и строгого соблюдения последовательности действий, они могут быть осуществлены не каждым.

Вместе с развитием политических форм власти происходит усложнение ритуалов.

Жрецы в Древней Индии первоначально были исполнителями больших жертвоприношений (лошадей, быков и пр.), тогда как ритуалы, относящиеся к жизненному циклу и совершаемые внутри семьи, стали делом специалистов-жрецов лишь значительно позже. Сама возрастающая сложность ритуалов могла быть результатом профессионализации этой деятельности.

Наряду с усложнением культовой деятельности и выработкой определенных форм ее организации, ее упорядочением, происходит еще один важный сдвиг — кооперация исполнителей этих действий, которая включает разделение обязанностей и труда между ними, делегирование ответственности. Кооперация еще не означает создания организации носителей религиозных функций и не всегда ведет к ее созданию.

Так, в Древней Индии ведический ритуал подразумевал распределение жреческих функций на семь рангов, но, как правило, намеревавшийся произвести жертвоприношение сам выбирал из числа жрецов того, кому он доверял совершение обряда.

Существенно изменяется ситуация, когда появляются культовые здания, храмы такой величины, что их уже не может поддерживать одна семья, способная поддерживать святилище домашнего очага. Тем более, если храм — как это было нередко, — был связан с центральной политической властью и его функционирование становилось делом государственной значимости и масштабов. Жрецы святилища в Иерусалиме со времен правления Соломона стремились монополизировать отправления культа, подавляя и оттесняя другие местные культы. Со временем установилось привилегированное положение столичной жреческой династии. Письменные источники свидетельствуют о том, что среди жрецов храма существовало внутреннее иерархическое членение и разделение труда — один из признаков организации. Но это только небольшая часть людей в Иерусалиме, которые жили религией, составляя жреческую аристократию. Вся система была построена так, что можно говорить о наличии настоящей организованной религиозной структуры.

И все же дело не дошло до образования «церкви». Организованы были только жреческие слои, тогда как «миряне» находились

с храмом в отношениях своего рода «обмена»: по их заказу жрецы проводили жертвоприношения, а они платили храмовый налог. Но жители города, посещавшие храм, не входили в какое-либо структурированное социальное образование, не являлись членами храмовой организации. Принадлежность к иудаизму определялась по рождению. Религиозная организация в иудаизме начала складываться в диаспоре вокруг синагог как объединение мирян.

Сходная храмовая организация сложилась в Древнем Египте.

Известно, например, что в период Среднего царства в храме бога мертвых Анубиса только 6 жрецов из примерно 50 вели службы, тогда как остальные были заняты другой деятельностью, в частности — хранением храмовых сокровищ.

Следовательно, не только культ, но и другие виды деятельности способствовали возникновению организации, включая и такие виды деятельности, как хозяйственная и торговая. Процесс этатизации, огосударствления подталкивал к созданию религиозной организации, в то же время потеря государственной самостоятельности и в Израиле, и в Египте не затормозила, но, напротив, способствовала развитию в этих обществах религиозных организаций.

Огосударствление общества не всегда ведет к организационным изменениям культа. В Риме, несмотря на сильно развитое государство, отправление культа не стало делом специальной религиозной организации. Высшие служители культа не обязательно были профессиональными жрецами, соответствующие роли исполняли знатные римляне в те или иные моменты своей политической карьеры. Низшие роли (содержание в порядке храмов, уход за жертвенными животными и т. п.) исполняли «государственные служащие», так что здесь не происходило образования иерархии. Параллельно сосуществовавшие жреческие коллегии не продвинулись даже на пути к созданию общей организации жрецов.

Образование религиозной организации способствует рационализации культа и рационализации учения. Разделение труда внутри организации дает возможность ее членам одновременно заниматься разными видами деятельности и делает необходимым выработку правил и критериев оценки этой деятельности на основе складывающейся традиции.

Таким образом, подобно тому как в современном обществе гражданин не является членом организации «государство», так обычный член древнеегипетского или израильского общества не являлся членом организации «религия». Если такая организация существовала, то в нее входили лишь жрецы и храмовые служите-

ли. Участие в религиозных ритуалах, в организационном культе вовсе не означало, что все участники входили в качестве членов в организованную группу, совершающую эти ритуалы. Религиозная принадлежность определяется этнической или государственной принадлежностью. Исторически в подавляющем большинстве случаев религия существовала именно в таком диффузном виде как часть, проявление культуры того или иного общества, и только люди, отправляющие культ и осуществляющие соответствующие руководящие функции в соответствующих условиях, образуют «организацию». На этой стадии еще не существует надобности дополнительными узлами связывать «мирян» с религией, поскольку свои религиозные обязанности они выполняют как часть обязанностей, связанных с жизнью в обществе.

Существенный толчок к образованию специфически религиозных организаций могла дать миграция. Дело в том, что в античном мире участвовать в местном культе имел право лишь полноправный гражданин полиса, чужестранцы из культа были исключены. Они должны были, если это им позволялось, — отправлять ритуалы на свой страх и риск. Решающим было то обстоятельство, что государство никак не поддерживало деятельность в этой сфере, так что последователи того или иного культа должны были сами изыскивать для его поддержания время и деньги. В этих условиях складывается кооперация, объединение для обеспечения специфически религиозных целей. Как правило, в античном обществе можно было без особых проблем быть членом нескольких таких объединений, т.е. отсутствовал такой показатель организации, как эксклюзивность: предпочтительное почитание одного бога не исключает почитания других, поскольку вообще еще отсутствует единобожие.

Возникающие подобным образом объединения, как правило, были предназначены для выполнения нескольких задач, не только религиозных.

Так, похоронные коллегии в Риме создавались теми, кто не имел в Риме семейных и родственных связей и не мог рассчитывать на гарантированные достойные похороны и ежегодные поминовения обычным образом. Кстати, и здесь главным образом речь шла о мигрантах. В таких объединениях совершались и культовые действия, но чаще всего обращенные не к богам-владыкам потустороннего мира, а прежде всего к богам-покровителям тех или иных профессий, поскольку эти объединения чаще всего строились по профессиональному признаку.

Это свидетельствует о том, что часто создание религиозных объединений было обусловлено не собственно религиозными ин-

тересами и потребностями, а потребностью в общении и решении определенных житейских проблем. Когда пришлые хотели сохранить свою социокультурную идентичность, они использовали в качестве такого средства культа, отправляемые у них на родине. В иудейской диаспоре эту функцию выполнял даже не сам культ, который был монополизирован жрецами Иерусалимского храма, а синагога и публичное чтение Торы — Учения и Закона. Пророческие обличения идолатрии способствовали сплочению еврейской диаспоры в иудаистскую общину на эксклюзивной основе, так что эту общину уже можно считать религиозной организацией. Наряду с эксклюзивностью она характеризуется также миссионерской деятельностью. Правда, понимание иудаизма как религии одного, избранного Богом, народа обуславливало границы миссионерской деятельности, поскольку евреем можно было стать только по рождению, тогда как обращение в иудейскую веру всегда ставило сложную этническую проблему — проблему принадлежности обращаемого к «народу Бога».

Зерном, из которого проросла универсальная религия и религиозная организация как социальная форма ее существования, стала вышедшая из иудаизма группа христиан: она восприняла структуру античного объединения, предъявив одновременно эксклюзивные требования своим членам и при этом отказавшись от образования группы по национальному принципу. Такой была организация христианской общины в том облике, который ей придал ап. Павел. Тем самым завершился процесс становления церкви, начавшийся с появления первоначальной общины, состоявшей из ее основателя (Учителя) и его последователей (учеников). Это была, в терминологии Вебера, харизматическая группа. Претерпеваемые этой общиной изменения после драматических событий, кульминацией которых стала гибель ее основателя, Вебер охарактеризовал как «рутинизацию харизмы».

Рутинизация харизмы и представляет собой процесс становления религиозной организации, которая приходит на смену «религиозному братству». Этот процесс был связан в христианстве первоначально с миссионерской деятельностью христианских апостолов, которые проповедовали в уже существующих организационных структурах, прежде всего — в синагогах. Еще в середине I в. христианские общины часто действовали в рамках синагоги, а 50 лет спустя уже имели собственную прочную организацию с четко определенными служебными ролями, причем религиозно-харизматические деятели (пророк, святой) со време-

нем пропустили на первое место исполнявших поначалу административные функции епископов, должность которых впоследствии получила религиозное значение. Основы религиозно-бюрократической структуры были заложены еще до начала «Константиновой эры» христианства.

Раннюю христианскую общину как харизматическую группу объединяла притягательная сила лидера, Учителя. Объединение такого типа представляет собой непосредственную связь между единоверцами, которых отличает от всех остальных, «непосвященных», «заблудших», не знающих «Истины» и идущих путем гибели, знание истины и путей спасения (Христос говорит: *«Я есть Истина и Путь»*). В харизматической группе нет организационной структуры, служебной иерархии, все строится на личной связи с лидером. Роли членов таких групп определяются этими отношениями. Через них они приобщены к священному, это община святых. Еще отсутствуют устойчивые внутригрупповые нормы, нет ритуала. Начало всех универсальных религий спасения отличает поразительная простота. Дальнейший их путь идет через *догматизацию и конфессионализацию*. В христианстве этот процесс завершается образованием особого религиозного института — церкви.

Формирование традиции: догматизация вероучения, конфессионализация

Ранняя христианская община объединена переживаемым учителем и учениками чувством преисполненности божественным. Это время энтузиазма, когда «дух» есть единственная определяющая жизнь группы величина. Обращенные к учителю, эти чувства не имеют каких-либо обязательных форм выражения.

Однако рано или поздно наступает момент, когда члены группы убеждаются, что для ее сохранения недостаточно одной лишь веры. После смерти Учителя перед первым поколением его учеников встает вопрос, как сохранить и передать другим (следующим поколениям и тем современникам, которые не знают истинной веры) их религиозное достояние. Передаваемое из поколения в поколение, оно образует традицию. Необходимость традиции возникает как необходимость твердо установленных культовых форм и признанных правильными учений. Первоначальная община социологически оформляется, когда образуется постоянная группа, стремящаяся охватить по возможности большое число людей, и когда неизбежно возникают разночтения в толковании вероучения, по-

этому появляется необходимость размежевания с отклоняющимися от признаваемых большинством толкованиями.

Решение этой задачи, постоянно сопутствующей существованию религиозного сообщества, требует создания определенных инструментов: служебной иерархии (духовенства, священников), которой не было в первоначальной группе. «Живое слово Откровения», которому внимали ученики, слушая Учителя, теперь заменяется учением, выраженным так, чтобы его можно было сообщать и передавать тем, кто уже не может услышать Учителя. Слово Откровения становится Писанием и Преданием, которым можно обучать, и которые уже не связаны с опытом непосредственного восприятия и переживания истины, возвещающей как пророчество. Таинство Откровения облекается в форму понятий подобно тому, как в понятиях выражается объективное знание; наряду со спонтанным *исповеданием веры* возникает строго фиксированное *вероисповедание*. Так появляются, с одной стороны, догма как признанная норма религиозного учения, с другой — конфессиональная дифференциация религии.

Возникновение конфессий как строго фиксированных интерпретаций христианской веры связано с тем, что уже первые ученики воспринимают слова и облик Учителя по-разному и не во всей полноте, а выделяя какие-то отдельные стороны. Образ Иисуса неодинаков и в четырех Евангелиях, и в других текстах Нового Завета. По мере удаления от времени, когда проповедовал Учитель, расхождения в трактовке учения между его последователями увеличиваются, становятся все заметнее и существеннее. Со временем может даже возникать сомнение относительно того, действительно ли у них один и тот же источник и каков он на самом деле. Так возникает мысль о правильном и неправильном истолковании вероучения, о «лжеучителях», об отступниках и еретиках. Первое упоминание о них можно найти уже в Новом Завете.

Основатели новых религий и реформаторы, апеллируя к одним и тем же текстам, предлагают каждый свое истолкование как единственно правильное и обязательное. Таким образом, по мере «рутинизации харизмы», в борьбе групп с различными социальными интересами получает развитие процесс догматизации и конфессионализации.

Мировые религии впервые создают религиозные общины, обособляющиеся от естественных социальных сообществ типа семьи или племени, народа или государства. Сами эти сообщества в результате утрачивают сакральный характер, становятся «профан-

ными», светскими. Принадлежность к ним больше не является религиозной. Индивид, поскольку он является членом такого сообщества, пребывает «вне священного». Исторические религии становятся универсальными в том смысле, что они отрываются от того или иного конкретного, специфического «витального» сообщества, создавая религиозные группы на основе общности исповедуемой веры.

Основатели мировых религий говорят об утрате людьми первоначального единства с Богом и стремлении его восстановить. Они употребляют образ «детей», возвращающихся к «матери» (Лао Цзы), «отцу» (Иисус). Это слова-символы, выражение стремлений восстановить утраченное единство. Религия оказывается обремененной теперь новой функцией — миссионерской, стремлением вовлечь в общину как можно большее число людей («спасти», «наставить на путь истинный»). Община становится массовой, но за счет людей, которые в отличие от учеников пророка лишены непосредственного опыта восприятия, слышания Слова Божьего. Благовестие претерпевает институциональное преобразование, превращается в некую данную во времени и пространстве реалию, «благодать», которая становится объективно доступной для каждого, включенного в сообщество. Чудо благодати реализуется таким образом, что некая организация берет его в свое распоряжение и появляется учреждение, ведающее распределением благодати. Так возникает «церковь» со служащими в церкви как учреждении, ведающем благодатью, функционерами, священнослужителями. Харизматическая благодать, которая в первоначальной общине была достоянием каждого, теперь становится доступной через систему «таинств», выполняемых священником.

Организованная религия вынуждена в силу возрастающей массовости объективировать стихийно-непосредственный религиозный опыт благодати в систему организованных действий, в которых и посредством которых члены организации становятся посвященными, «воцерковляются». В делах веры личность полагается на авторитет церкви и подчиняется ее контролю. От верующего требуется тот минимум религиозного и этического поведения, который фиксируется внешними показателями и который можно проконтролировать (например — регулярность посещения церкви).

Основатель религии освобождал своих учеников от внешнего авторитета религиозной традиции (*«Вы слышали, что сказано древним... а Я говорю вам...»*). Он сам — авторитет для своих учеников,

последователей, авторитет, который не легитимируется какой-либо институцией. Такой тип авторитета рассчитан не на массы: свобода легко трансформируется в отсутствие дисциплины, в произвол. Религиозные массы должны быть организованы внешним авторитетом, в организации свобода личного решения заменяется сильным институциональным авторитетом. Наряду с этим в ставшей массовой организацией религии оказывается недостижимым на практике высокий этический идеал, возведенный основателем. Организация не может полагаться на нравственную состоятельность и надежность нравственного суждения отдельных своих членов, не может ожидать от них праведности святых, веры как подвижничества — это удел немногих. Поэтому идеал сводится к минимуму этических требований в пределах внешнего, контролируемого церковью поведения.

Церковь как социальный институт

Организованная религия при наличии определенных условий выражается в такой специфической организационной форме, как церковь. Церковь характеризуется рядом признаков. В христианстве она утверждает себя как сакральное установление сверхъестественного происхождения, как мистическое «тело Христово». Как таковая, она ведаёт священными институциями — «таинствами», с которыми внутренне связаны духовные дары, которые могут быть переданы верующим. Священники являются служителями церкви, церковь всегда есть церковь священников (хотя на разных этапах церковной истории были попытки преодолеть идею распределяющих благодать священнослужителей, но преодолена она так и не была, даже в протестантизме, провозгласившем идею «всеобщего священства»).

Церковь всегда претендует на непогрешимость в качестве авторитета в вопросах вероучения, на эксклюзивность в этом отношении: если она является «священным институтом» в мире, то рядом с ней не может быть другой церкви с аналогичными притязаниями.

Церковь выступает в своих исторических воплощениях как форма власти, господства, она всегда есть институт принуждения. Мировые религии основываются как свободные сообщества, приобщение к которым является делом свободного личного решения. Однако очень скоро они превращаются в организации, характеризующиеся эксклюзивностью и тотальностью. В последующем дети

верующих включаются в существующие уже при их рождении общины не по личному выбору и решению, а просто по рождению и остаются в них часто в силу инерции, без внутреннего приобщения. Преследования еретиков, инквизиция — насильственные средства, с помощью которых церковь стремилась обеспечить свою власть не только над телом, но и душой своих чад.

Итак, первой специфически религиозной формой организации («религиозным сообществом») была община, в которую входили учитель и его ученики. Здесь впервые выражена идея, — а на ней строится организация, — идея «союза», который может осуществляться в разных формах (в таких социологических образованиях, как община, орден, секта, церковь). Главное отличие нового типа религиозных сообществ, ранней общины исторических религий в том, что принадлежность к ним не предопределена судьбой, фактом рождения, а является делом выбора индивида, хотя бы в принципе, «по идее». В последующем восстанавливается принцип включения в общину по рождению. Но иначе быть не могло: первичные общины должны были измениться, они-то как раз не были организованы, не знали священнослужителей, были не формой господства, власти, но общинами любви. Эти общины характеризовались спонтанностью проявлений веры: *«дух веет, где он хочет»*, — а это возможно при минимуме организованности религиозной жизни. Там, где царит дух, там не нужны организационные формы. Но когда жизненный порыв, энтузиазм веры улетучивается, возникает необходимость в организации, объединяющей, руководящей, направляющей «жизнь духа» в определенное русло, облекающей ее в организационную форму. Чтобы сохранить духовное наследие основателя, его нужно закрепить в твердо фиксированных понятиях и доступных массовому пониманию воззрениях. Так возникает «учение» в отличие от возвещения, откровения основателя религии: живое слово уступает место рационализации, интеллектуалистической обработке верований, религиозного опыта. Разные варианты такой интерпретации создают основу образования разных сообществ даже в пределах одной и той же религии, появляются конфессии. Складывается традиция, и появляется духовенство как ее хранитель и посредник в передаче религиозного наследия. Возникает феномен организованной религии, появляется религиозная организация, в том числе такого типа, как церковь.

Ранние христианские общины уже называли себя церковью, но тогда это понятие обозначало иную социологическую структуру, чем в последующую эпоху. Первоначально это просто назва-

ние христианских общин, о членах которых в Новом Завете говорится: *«Они оставались в учении апостольском, и в общине, и в преломлении хлеба, и в молитве»*. Здесь перечислены все элементы, образующие церковь как первохристианскую общину: учение, община, совместная молитва, сакральный праздник общины — совместная трапеза. Учение, пение и совместная молитва перешли из синагогальной богослужбной традиции, общинный же ритуал совместной трапезы имеет аналог в эллинистических мистических братствах. Первоначально действительная трапеза во II в. становится символическим действием и в конце концов приходит к идее мессы как бескровному воспроизведению жертвы Христа.

Эта социологическая структура ранней христианской общины была преобразована ап. Павлом. Ранняя община объединяла входивших в нее верой в Христа. Первоначально церковь — это христианская община как избранный Богом народ, т.е. сообщество людей, ожидающих конца этого мира и наступления царства их Господа и свершения его обещаний. «Церковь» в этом смысле есть частица «Царства Божьего» уже здесь, на земле, находящаяся под водительством Божиим; это не только невидимая духовная общность верующих, но и вполне зримая величина, реально существующая организация верующих христиан. Благодаря ап. Павлу понятие церкви приобретает новое значение: появившиеся в разных местах христианские общины Павел называл также «эκκληζία» (в пер. с греч. — «народное собрание»), имея в виду и обозначая этим понятием собрание всех христиан, живущих в одном месте, собирающихся время от времени в одном помещении, — людей, преисполненных «духом Христовым». Все вместе такие общины, мистически связанные духом Христа, образуют церковь как «тело Христово», в которую входят совершением обряда крещения и пребывают через причастие, вкушая «тело Господне».

Эта исходная модель христианской церкви изменилась сравнительно мало, ее основные характеристики: территориальный принцип построения, который полное значение получил с конца III столетия; внутреннее разделение функций и образование иерархии; правила, регулирующие «акт приема», появления новых членов; своя юрисдикция и нормы, регулирующие отношения с внешним миром. Последний момент очень важен: входя в христианскую общину, индивид не выключается из всей совокупности существующих общественных отношений, т.е. той социальной жизни, которой живут нечлены христианской общины (в той мере, в какой эти отношения не являются религиозно и

морально предосудительными подобно проституции, ростовщичеству и т.п.). Тем самым возникает определенная двойственность положения христианина, обязанного проявлять двойную лояльность — к гражданским обязанностям и религиозным. Эта двойная лояльность всегда таит в себе возможность конфликта, противоречия, в основе которых — притязания церкви на эксклюзивность и тотальность, притязания, свойственные религиозной организации как таковой.

Однако возможен и другой тип организации религии, церковь образуется не во всех религиях спасения.

Так, в исламе, хотя дело шло к образованию церкви, перед побегом в Медину Мухаммед сплотил вокруг себя группу последователей. Не произошло образования церкви в силу особенностей дальнейшего распространения ислама. Уже будучи в Медине, пророк заключил договор с несколькими племенами, которые приняли новую веру, так что эта вера стала составной частью культуры этих племен и дальше распространялась путем расширения их влияния и распространения областей их господства, т.е. экспансии власти исламизированных арабских племен. Завоевываемые области становились частью Уммы, исламизировались.

На первых порах в Мекке образовалась настоящая религиозная община, членов которой объединяли лишь чувство зависимости от Аллаха и харизматический лидер: *«Держитесь за вервь Аллаха все, и не разделяйтесь, и помните милость Аллаха вам, когда вы были врагами, а Он сблизил ваши сердца, и вы стали по его милости братьями!»* [Сура 3, 98]. Однако в Медине характер ислама изменился — религиозная община трансформировалась в политическое образование, чтобы потом, при первых халифах, превратиться в мирское сообщество-государство. Черты настоящей религиозной общины присущи местным объединениям мусульман (особенно пятничным богослужениям, в которых должно участвовать не менее 40 верующих и которые складываются из совместной молитвы и проповеди, т.е. имеют тот же вид, что и иудаистское или христианское богослужение).

В социологии религии наиболее исследована организация христианской религии — церковь, ее роль в качестве социального института. Церковь — человеческая организация. Цели существования и деятельности церкви, как она их сама понимает, выходят за рамки земной ситуации человека (спасение души и обретение вечного блаженства), позволяют объединять людей чем-то большим, чем только межчеловеческие связи, устанавливаемые ею отношения — это отношения мистического единения в Боге.

Но церковь складывается не только из отношения людей к Богу, но и из отношений между людьми. Ее члены — люди, и организационные структуры и проблемы церкви в значительной степени те же, что и организационные проблемы нерелигиозных объединений. Социология религии рассматривает церковь в понятиях социологии организаций. Подобно другим организациям, церковь имеет определенную структуру — сложившуюся модель отношений. Люди создают структуры, стремятся рутинизировать свою деятельность, чтобы иметь возможность концентрироваться на самом главном. Каждое человеческое сообщество, каким бы малым или большим оно ни было, создает определенные образцы поведения. Критическая для всех сообществ проблема заключается не в том, может ли оно существовать без институциональных структур, а в том, может ли оно создать структуры, которые не превращали бы себя из средства — в цель.

Особенности стиля деятельности организованных структур зависят от характеристик культуры, в рамках которой существует данная структура, а также решаемых ею задач. Одна из важнейших проблем церкви как религиозной организации обусловлена тенденцией канонизировать однажды сложившиеся образцы отношений, оправданные для определенных ситуаций, но не отвечающие изменившимся условиям.

Каждая организованная система должна решать задачи, к которым относятся характер взаимоотношений с окружающим миром, взаимодействие с изменяющейся средой своего существования, в ходе которого она всегда стремится, насколько это возможно, сохранить свою идентичность. Поскольку оказывается, что это взаимодействие невозможно обеспечить, сохраняя принципы организации неизменными, существует опасность слишком большой приспособляемости, которая чревата утратой идентичности. И напротив, организация может утратить значение в изменившемся обществе, пытаясь слишком жестко пресекать любые изменения, соответствующие требованиям среды, избегать любых компромиссов. Эти две крайности применительно к религиозной организации можно идеально типически обозначить как «церковь» и «секта».

Церковь и секта

Уже во времена раннего христианства возникли и существовали в более или менее модифицированном виде дожившие до наших дней различные социологические формы его выражения по-

мимо церкви. Преобладал тип общины, живущей в мире с обществом и не предъявлявшей своим членам каких-то из ряда вон выходящих требований, мученических подвигов во имя веры. Наряду с этим существовали радикальные группы, как правило небольшие, которые противопоставляли себя обществу, отвергали всякий компромисс с «миром», для которых венец мученика был образцом настоящей веры. Поскольку доминировал первый тип общины, о втором говорили как о меньшинствах, используя такие понятия, как «сектанты», «схизматики», т.е. отклоняющиеся от обычной нормы, поначалу не вкладывая в эти понятия негативного смысла, который данные понятия приобрели позже, превратившись в оружие внутрицерковной борьбы. Чтобы придать понятию «секта» негативный смысл, его связывали с латинским *sectare* — разделять, тогда как на самом деле оно происходит от латинского *securi* — следовать.

Немецкий социолог и историк Э. Трёльч в работе «Социальные учения христианских церквей и групп» (1912) показал, что тексты Нового Завета позволяют установить существование по меньшей мере двух организационных форм христианской религии того времени: церкви и секты. Они самостоятельны в том смысле, что не являются порождением, модификацией, искажением одна другой. Трёльч воспринимал церковь и секту как различные способы социального самовыражения религиозной идеи. Расхождения в понимании христианской идеи и ее этических требований оформляются в различных способах религиозной организации. Трёльч стремился установить корреляцию для европейской христианской культуры между определенными образцами (моделями) организации соответствующими особенностями теологической ориентации (вероучения) и специфическим взглядом на общество и отношением к нему.

Вебер разделял этот подход. В работе «Хозяйство и общество» он разработал социологическое понимание церкви и секты, сопоставляя их по трем группам признаков: 1) отношение к «миру»; 2) критерий членства; 3) организационная структура.

Религиозная группа представляет собой «церковь» или «секту» прежде всего в зависимости от того, каким образом она определяет свое отношение к «миру» и свое место в нем. Если она не противопоставляет себя миру, если приемлет его культуру и соглашается с его порядками, добиваясь того, чтобы стать универсальной организацией, вписанной в этот мир, то мы имеем дело с церковью. Когда Вебер в этом контексте говорит о стремлении ре-

лигиозной организации к универсальности, то он имеет в виду преследуемую ею цель — максимального включения в свои ряды членов данного общества. Эта цель в Средние века была практически достигнута. Такая универсальность достигается ценой отступления от максимально высоких требований, предъявляемых членам организации. Церковь должна была идти на послабления и компромиссы в требовании соблюдения своими членами христианских ценностей и норм, особенно в тех случаях, когда достаточно остро обнаруживалось расхождение между светской моралью и церковными ценностями (например, в области сексуальной морали, использования насилия в борьбе с «врагами» и т.д.). Церковь, теология должны были находить средства сглаживания таких расхождений.

Секта, напротив, тяготеет к неприятию, осуждению «мира», мирских порядков. По выражению Вебера, в отличие от церкви секта не стремится к универсальности, она хочет быть общиной «избранных». Секты являются эксклюзивными группами, тогда как церкви — инклюзивными.

Церкви предъявляют умеренные требования к своим членам. Критерии членства в них таковы, что практически каждый может быть и оставаться членом церкви, за исключением еретиков и богохульников. Крещение в детском возрасте — логическое следствие такой позиции. Церковь обращается ко всем членам общества, ее требования относительно участия в специфических церковных действиях достаточно умеренны, она требует соблюдения дисциплины и послушания в необременительных пределах.

Членство в секте предполагает добровольное, сознательно принимаемое решение. Отсюда, например, у баптистов — крещение взрослых. Членами секты становятся не по рождению, а по сознательному обращению к вере; в секту принимают в зависимости от соответствия определенным критериям, необходимым для вступления.

Обычно необходимым считается «обращение» — как свидетельство того, что вступающий преобразуется из «падшего», «поврежденного» состояния. Община устанавливает также требование, которое касается отношения вступающего к нечленам секты, к «миру». Оно основывается на представлении об избранности «сохраняющих верность Богу», избегающих разного рода соблазнов и составляющих «народ Божий».

Нарушение моральных принципов группы или отступление от учения наказывается исключением из группы. Считается, что спасение достигается лишь совершенствованием, моральной чистотой; и поскольку это требует преодоления мирских соблазнов

(алкоголь, курение и т.п.), для секты характерны аскетизм, самоограничение, суровость нравов.

Этим секта также отличается от церкви, в которой обычно подчеркивается, что спасение дается как Божья милость, а не благодаря индивидуальным заслугам. Согласно церковному вероучению благодать передается посредством церковных таинств и, таким образом, находится в распоряжении духовенства.

Наконец, церкви свойственна бюрократическая организация. Руководство в церкви принадлежит к специально подготовленному профессиональному духовенству. В ранней христианской церкви одним из спорных оказался вопрос о том, может ли впавший в грех, но затем раскаявшийся священнослужитель обладать правом совершать таинства. Церковь решила этот вопрос бюрократически, признав, что для совершения таинств необходима компетенция и обладание правом: таинство действительно, если священник законно занимает свою должность независимо от его личных достоинств.

Секты решили эту проблему противоположным образом, исходя из требований к личным религиозным и моральным качествам своих членов. Внутри секты должны существовать отношения, складывающиеся между людьми, близкими по духу. Лица, занимающие те или иные должности, должны по своим качествам им соответствовать. Это предполагается как необходимое условие, хотя понятно, что на практике все, как правило, выглядит не столь идеально. Секта тяготеет к руководителю харизматического, церковь — к руководителю административного типа.

Секта теологически ориентирована на фундаментализм, т.е. акцент делается на обладание (восстановление) истинным выражением веры, единственно правильным и законным. Сектантское богослужение допускает спонтанность, менее формализовано, чем церковное, более эмоционально.

Типология религиозных организаций

Понятия «церковь» и «секта» — идеальные типы разных моделей религиозной организации. Реально существующие религиозные организации практически никогда не соответствуют этим моделям по всем показателям. Однако эти понятия имеют эвристическую ценность. Они помогают разрабатывать типологию религиозных организаций. Оказалось, что с помощью этих двух понятий невозможно описать все многообразие религиозных организаций — существуют еще и другие, промежуточные и отклоняющиеся формы.

Изучая религиозные организации в США, Р. Нибур обратил внимание на то, что секты со временем утрачивают типические для них черты. Замкнутый характер и элитарность уступают место готовности принять в свои ряды любого, принимающего вероучение; такой признак как «сознательное вступление» утрачивает прежнее значение, поскольку большинство членов общин вербуются из семей единоверцев и получают соответствующее воспитание с детства. Отрицание или безразличие к «миру» уступает место «принятию» или активной поддержке существующих социальных порядков.

Но претерпевшие такие изменения общины баптистов, методистов и других религиозных объединений не могут считаться в полном смысле церковью, поскольку не могут претендовать на универсализм, т.е. на массовое распространение среди разных социальных слоев. Дело не только в численности. Эти объединения не могут служить символом национальной идентичности или преданности государству.

Этот тип религиозной организации Р. Нибур назвал *«деноминацией»* — промежуточной формой между церковью и сектой. Нибур считал деноминационализм типично американским явлением, связанным с установившимся в американском обществе религиозным плюрализмом, отсутствием такой организации, которая могла бы претендовать на статус государственной церкви.

Существуя во многих европейских странах в качестве церкви, лютеранство, например, является одной из крупных деноминаций в Америке (всего их насчитывается свыше 200 в стране).

В то время как церкви стремятся охватить своим влиянием большинство членов общества, а секты — лишь «избранных», деноминации конкурируют между собой, стремясь привлечь новых членов, не рассчитывая при этом завоевать позиции такого масштаба, как государственные религии.

Нибур обратился к вопросу о социальных источниках американского деноминационализма, опираясь на работы Трёльча и Вебера. В частности, Вебер анализировал процесс рутинизации харизмы, составным компонентом которого был переход от «личной харизмы» к «харизме должностной». Иными словами, со временем религиозная организация претерпевает неизбежные изменения. Всякое новое религиозное движение, возникавшее в прошлом, например христианство, или возникающее в настоящее время, на первых этапах представляет собой спонтанное движение, более или менее массовое, не имеющее четко установленных ритуалов, догматов вероучения, организационных форм. Все держится на харизматической фигуре — личности основателя религии. И чаще

все это движения носят оппозиционный характер, противопоставляют себя обществу, в котором действует церковь, и самой церкви. Неудовлетворенность обществом и действующей церковью приводит к религиозному протесту, чаще всего организованному в виде сектантского движения.

Нибур сформулировал вопрос более радикально: может ли вообще организация, наделенная чертами секты, пережить первое поколение ее основателей и продолжать свое существование, стабильно сохраняя первоначальные характеристики? Не ведет ли процесс социализации уже второго поколения сектантов к тому, что у Вебера называлось рутинизацией харизмы? Нибур пришел к выводу, что секта существует не дольше жизни первого поколения; во втором поколении она становится уже чем-то другим, а именно — деноминацией.

Нибур описывает, таким образом, секту — деноминацию — церковь как этапы в процессе развития религиозной организации. Движущая сила этого процесса, согласно Нибуру, — приспособление христианства «к кастовой системе мира», «слишком поспешный и далеко заходящий компромисс между христианством и миром». Разделение на конкурирующие деноминации противоречит фундаментальным ценностям и учению христианства. Приспособление христианства к обществу с социальными предрассудками и социальным неравенством имплицитно содержит отрицание христианских ценностей, христианского братства, противоречит Божественному Закону. Согласно Нибуру, выделение сект означает попытку восстановить и подтвердить христианскую заботу о социальной справедливости и равенстве. Источник религиозных расхождений — социальная стратификация общества, которая приводит к разногласиям между людьми, исповедующими одну и ту же веру. Но спустя какой-то период времени возникшие на волне протеста христианские группы обнаруживают склонность к компромиссу с обществом, приспособлению к ценностям секулярного мира, социальному неравенству. Это тенденция к образованию церковного типа организации религиозных групп, в свою очередь вызывающая вновь сектантскую реакцию в целях реанимации духа христианской веры.

Первое поколение членов секты подчеркивает свое «обращение» (принятием веры во взрослом состоянии, строгим следованием ее предписаниям, «жизнью по вере»). Но это поколение начинает осуществлять программу религиозного воспитания своих детей, так что дети становятся членами группы уже в силу зна-

ний о вере, полученных от взрослых. Личное обращение в истинную веру и драматическое изменение жизни, сопутствующее обращению, перестают превалировать. Часто следующее поколение уже пользуется большим благосостоянием, перестает быть бесправным. Секта постепенно институализируется, появляется профессионально обученное духовенство, происходит отход от принципа личного обращения как основы членства, приспособление к социальной разобщенности общества, неравенству. Ключевым в этом процессе является отказ от преобразования жизни посредством «обращения» в истинную веру в пользу программы религиозного обучения: религия перестает быть результатом спонтанного и эмоционального «преобразования», обращения в веру как обретения новой жизни. Исчезает первичный критерий различения секты и церкви — ценностный, лежащий в сфере социальной этики.

Толчком к продвижению от церкви к группе другого типа, секте, может быть конфликт между групповой идеологией (вероучением) и ценностями большого общества.

Христианство взывает к чувству братства между всеми людьми, которые должны быть людьми свободными. Конфликт между этими императивами и социальной реальностью — неравенством, предубеждениями, враждой — может вызвать в группе раскол (схизму): одни могут склоняться к большей «реалистичности» и компромиссу, другие — призывать к возвращению первоначальной чистоты веры и строгому следованию заповедям. Подобный конфликт может породить схизмы и обусловить появление новых групп.

Многие социологи считают, что представление об обязательном переходе от секты к деноминации является спорным. Во всяком случае, очевидно, что некоторым сектам удастся существовать на протяжении ряда поколений. Следовательно, есть факторы, которые способны предотвратить или по крайней мере задержать на время превращение секты в церковь: строгая дисциплина вплоть до исключения колеблющихся (такое строгое отношение часто интерпретируется как результат стремления лидера удержать власть в секте, но на самом деле это условие выживания секты, если она не хочет пойти путем церкви); самопополнение и запрещение браков «на стороне» и др. Эффективность таких механизмов была подтверждена в ряде исследований.

Таким образом, судьба сект неодинакова: одни распадаются, другие, вписавшись в общество, расширив свои ряды и развив бюрократическую структуру, превращаются в деноминацию, третьи (например, квакеры) достаточно эффективно используют средства самосохранения.

При всех различиях церкви, деноминациям и сектам свойственно нечто общее: в их рамках относительно прочно определены место и роль каждого их члена. Но существуют такие религиозные группы, которые, являясь аморфными, выживают главным образом благодаря харизматическому лидеру. Г. Беккер, имея в виду современное общество, выделил и описал такую форму религии, которая держится исключительно на энтузиазме ее приверженцев, не опираясь на организацию; Беккер назвал такую религиозную форму «культом».

В настоящее время этот термин используется для обозначения различных образований. Это может быть малая религиозная группа, сплоченная, без бюрократической структуры, возглавляемая харизматическим лидером, часто использующая эзотерические и оккультные идеи, — такое образование можно рассматривать как начальную стадию образования секты (харизматическая секта); это может быть совокупность людей, объединенных общим взглядом на какой-то узкопартикулярный аспект действительности (эзотерическая вера), людей, объединенных чисто духовным интересом и не прибегающих к организационным связям, дисциплине, обязательствам. Обычно (но не обязательно) в этой группе есть харизматический лидер. Это, например, люди, увлеченные парапсихологией, верящие в жизнь после смерти, в возможность общения с духом умершего и т.д. Они могут одновременно принадлежать к обычным церковным группам, основным деноминациям, иметь профессию, образование. Чтобы войти в такое сообщество, не нужно никаких формальных актов, никакого разрешения. Культ в таком смысле не является началом развития секты, это самостоятельный тип религиозного феномена. Основные его признаки — отсутствие структуры и связи между верованиями и другими областями жизни.

Наконец, слово «культ» употребляется как обозначение начальной фазы развития новой религии. Отличительный признак — требование полного разрыва с существующими религиозными традициями. В этом их отличие от сект, которые всегда ориентируются на возвращение к истинным истокам веры, сознают себя как сохранение «древней веры» в ее чистоте. Культ же предстает как нечто новое, как более «современная», «передовая» религия, появление которой лишает ценности и смысла традиционные выражения веры. Для таких движений неважна преемственность с существующими религиями, они не ищут в такой преемственности своей легитимации. Культам часто присущ мистический или

экстатический опыт, а не апелляция к письменным источникам. В принципе, культ, подобно секте, также способен к институализации. В то же время враждебное отношение окружения может вызвать превращение секты в культ. Такой переход облегчается наличием общих черт: отсутствие внутренней сложной организации и отрицание по крайней мере некоторых ценностей секулярного общества. Чаще всего культ или перестает существовать, или превращается в институализированную религию. Часто культ является импортированным и для данного общества чем-то новым. Упадок традиционных религий, вызванный развитием процессов секуляризации, способствует успеху, усилению влияния новых религиозных движений.

Примеры современных культов — спиритуализм, трансцендентальная медитация, увлечение НЛО, астрологией.

Дилемма религиозной институализации

Американский социолог О'Ди отмечает противоречие, присущее религиозной институализации: институализация религии необходима для обеспечения ее стабильности и передачи последующим поколениям, но она приводит к утрате «творческой силы» и интенсивности религиозных переживаний. Церковь и культ противоположны с этой точки зрения: на одном полюсе — строго фиксированные ритуалы, богослужение, на другом — эмоциональное, спонтанное выражение веры.

Итак, в социологии религии выделены следующие типы религиозной организации: культ, секта (иногда вводится подразделение на секту в начальной стадии и секту как длительно существующую организацию), деноминация и церковь. Очевидно, что эти типы не охватывают в полной мере всего многообразия религиозной жизни. Всякая классификация упрощает реальность и в какой-то мере условна. Эти понятия используются как один из возможных способов организации, описания и объяснения существующих религиозных групп. Существуют разные оценки предложенной типологии религии, разные ее варианты, продолжают попытки уточнения и разработки соответствующих понятий. Однако несомненно, что предложенный Трёльчем и Вебером подход оказался плодотворным, полезным инструментом для исследований эмпирического характера. Столь же несомненно, что попытки разработать новые варианты типологии религии будут продолжаться.

Основная литература

1. Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Избр. произведения. М., 1990.
2. Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. М., 1994.
3. Трёльч Э. Социальные учения христианских церквей и групп // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. Церковь и секта. С. 226–238.
4. Уайт Л. Государство-Церковь: ее формы и функции // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 2001.
5. Сорокин П. Система социологии. Петроград, 1920. Т. 2 // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. Религиозные группы и религиозные перегруппировки. С. 259–266.

Дополнительная литература

6. Гарнак А. Сушность христианства. СПб, 1907 // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С.238–252.
7. Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред и сост. С.Б. Филатов. М.; СПб., 2002.
8. Смелзер Н. Социология. М., 1994. С.467–470.
9. Фюстель де Куланж Н. Гражданская община древнего мира. СПб., 1906 // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.

Глава VI. Религия и общество

Рассматривая взаимодействие общества и религии, мы будем исходить главным образом из теории «системного функционализма», разработанной Т. Парсонсом. В социологии религии тема «религия и общество» на уровне конкретного исследования в большинстве работ рассматривается прежде всего как отношение религии к отдельным подсистемам — экономике, политике или семье.

Религия и политика

«Кто ищет спасения своей души и других душ, тот ищет его не на пути политики, которая имеет совершенно другие задачи — такие, которые можно разрешить только при помощи насилия. Гений или демон политики живет во внутреннем напряжении с богом любви, в том числе и с христианским Богом в его церковном проявлении, — напряжении, которое в любой момент может разразиться непримиримым конфликтом. Люди знали это уже во времена господства церкви» [4, с. 703].

О чем речь? Что означает отношение между религией и политикой как *социальное отношение* в той сети взаимодействий, которая образует ткань социальной жизни, социальную систему, как ее определяет Парсонс? Какие задачи ставит перед собой социолог, изучая это отношение, в отличие от политолога?

Религия — группа людей, объединенных общей целью, определяемой исповедуемой ими верой; для христиан этой целью является спасение души для вечной жизни. Религия рационализирует жизнь своих последователей, определяя их отношение к окружающему и их ценностные установки (в совокупности — религиозное мировоззрение). Эта связь между людьми, живущими по «вере», является религиозной. Религиозные отношения — разновидность социальных отношений, они образуют особую *ценностную область*, которая для верующих — высшая ценность, главная святыня.

Будучи членами общества, они включены одновременно в сеть других отношений, образующих социальные подсистемы — экономику, политику и др. Каждая из этих областей деятельности определяется специфическими целями, представляет собой особый тип рационализации. Здесь деятельность людей устремлена к тем или иным целям устройства земной жизни (а не спасения души) — поддержания социального порядка, удовлетворения ба-

зовых человеческих потребностей, и соответственно, здесь вырабатываются свои ценностные ориентиры, определяющие нормы поведения, санкционируемого или отвергаемого в каждом из этих видов деятельности. Экономическая жизнь, законодательство, административное управление — все это Вебер рассматривает как различные институциональные сферы рационализации, виды рациональности. Фундаментальное значение имеет для Вебера противоречие между формальной и содержательной рациональностью. Оно связывает эмпирический анализ современного общества с его моральной позицией. Максимизация расчета человеческой деятельности носит характер формальной рационализации и может иметь место где угодно — в производстве, науке, религии, государственном управлении, технологии. Содержательная рациональность означает рациональность, которая рассматривается не сама по себе, а с точки зрения конкретной содержательной цели, ценности или веры. Антагонизм между формальной рациональностью современного капитализма и его содержательной иррациональностью, несовместимостью с ценностями свободы, равенства и братства — один из важнейших источников социальных антагонизмов. Различие между формальной и содержательной рациональностью означает, что рациональное с одной точки зрения иррационально с другой и наоборот. Поэтому общественная жизнь характеризуется, согласно Веберу, конфликтом между целями и ценностями. Вебер рассматривает несовместимость рациональности и иррациональности как организующий принцип социальной жизни.

Конфликта между целями и ценностями нет лишь в ограниченной области, там, где возможны объективные или технически рациональные решения. Большинство социальных проблем не может быть решено средствами объективной рациональности — она определяется степенью соответствия действия объективному стандарту (в отличие от субъективной рациональности, которая зависит от ясности внутренней ориентации субъекта действия).

Существенной чертой западной цивилизации является **ценностный конфликт**, существующий на двух уровнях: на уровне индивидуальных ценностных ориентаций и на уровне общественных ценностных сфер — этих самых «подсистем». Вебер исходит из того, что социальный мир состоит из отдельных областей деятельности, каждая из которых имеет свои внутренние нормы. Эти области деятельности Вебер называет ценностными сферами. Ценностный конфликт возникает вовсе не из-за различий между индивидуальными ценностными ориентациями, а из-за объективных различий

во внутренней структуре отдельных форм социальной деятельности. Процесс рационализации усиливает этот конфликт, доводя до сознания каждого автономию и несоизмеримость различных ценностных сфер.

Во всех институциональных сферах рационализация включает деперсонализацию социальных отношений (обезличивание), совершенствование техники расчета, повышение значения *специального знания* и возрастание рационального контроля над природными и общественными процессами (социальная инженерия, политехнологии). Вебер не первый подчеркнул значение рациональности как уникальной черты западной цивилизации, но он пошатнул, если не разрушил, оптимистический взгляд на нее: ни в одной области общественной жизни, считает Вебер, рационализация не привела к повышению человеческого благополучия.

Рационализация экономического производства создала «железную клетку» капитализма, из которой индивиды не в состоянии вырваться. Рационализация управления ведет к его дегуманизации, к созданию бюрократической системы. Развитие наук ведет к противоречию между потребностью в целостном осмыслении мира как единого целого и невозможностью доказать научно этот образ мира.

В сфере политики (равно как и в экономике) особенно наглядно проявляется реальное значение религиозно-нравственного взгляда на мир, сама приложимость его к решению стоящих здесь задач, и прежде всего наведению некоего более или менее справедливого и приемлемого порядка в хаосе столкновения человеческих интересов, конфликтующих социальных групп. Политика — сфера коллективного действия. Политическая подсистема социальной системы связана с «достижением цели» (Т. Парсонс), механизмами руководства и принятия решений, влияющих на судьбы многих и многих людей.

Отношение между религией и политическими институтами долгое время рассматривалось преимущественно в рамках дискуссии об источнике власти, о происхождении государства. Дж. Фрэйзер развивал теорию о магическом источнике «королевской» власти. Противоположный взгляд заключается в том, что политические и религиозные функции всегда были в исторически существовавших обществах разделены. До возникновения государства общество было организовано главным образом структурами родства. Отношения между группами осуществлялось посредством обмена брачными партнерами. Политический аспект жизни таких групп выражался в контроле поддержания стандартов социального поведения.

В догосударственных обществах поведение регулировалось обычаями под угрозой коллективного осуждения нарушителя, отказа в общении и исключения из общих действий группы. Это достаточно эффективные средства в небольших по численности обществах, где возможен и существует непосредственный контакт между их членами. Но главное условие действенности таких средств контроля — отсутствие у индивида социальной альтернативы, невозможность избрать другую групповую принадлежность. Эта невозможность связана с сильной дифференциацией между «своими» и «чужими», являющейся последствием того типа интеграции («механической солидарности», по Дюркгейму), который обеспечивают «элементарные формы религиозной жизни».

В таких обществах нет специальной инстанции, которая призвана осуществлять контроль и принуждение. Это пример «диффузной власти», когда вся группа в целом, например деревенская община, является такой инстанцией, которая выполняет судебную функцию и функцию наказания как религиозных, так и «политических» проступков (часто между ними не проводится разграничения). В таком обществе, где еще нет специального органа власти, религия существует в виде верований и ритуалов, связанных прежде всего с собирательством и охотой (олицетворение природы, представления о духах вместе с культом предков, легитимация с помощью мифов социальных, в первую очередь родственных, отношений).

В обществе, стоящем на зачаточной ступени социальной дифференциации, фактически наблюдается переплетение, взаимопроникновение политических и религиозных структур. Важный показатель такого взаимопроникновения — использование ритуала в процедуре наказания провинившегося. Можно предположить также, что находящиеся в начальном состоянии политические структуры пропитаны религиозными верованиями и связаны с ритуалами, поскольку последние дают объяснение, почему социальный мир таков, каков он есть, т.е. обеспечивают его легитимность. Самый действенный способ обоснования принятых в данном обществе правил и обычаев — указание на его давность: «так было всегда». Религия дополнительно придает смысл принятым правилам деятельности, включая их в символическую структуру мифа.

По выражению Рэдклиффа-Брауна, «в Африке зачастую очень трудно даже в теории разделить политические и ритуальные (или религиозные) функции. Поэтому о некоторых африканских обществах можно сказать, что монарх там — глава исполнительной

власти и законодатель, верховный судья, военачальник и первосвященник (т.е. главный совершитель ритуала), а, возможно, и главный капиталист племени. Но было бы ошибкой представлять это сочетанием разных и никак не связанных функций. Все это — единое служение, в котором монарх, со всеми его обязанностями и действиями, являет нечто нераздельное»¹.

Крупнейшее социальное изменение — переход к обществу, где власть осуществляет государство, т.е. центральный политический институт. Предпосылки, необходимые для формирования государства, — оседлость, земледелие, ремесла, производство прибавочного продукта, достаточно большая плотность населения. Вопрос о роли религии в формировании государства можно рассматривать лишь в плане предположений, опираясь на косвенные свидетельства. Существует гипотеза, что переходной ступенью к образованию государства был феномен «харизматического лидера», предводителя, вождя, который своим авторитетом существенно превосходил всех других индивидов данной группы. Авторитет определяется вероятностью того, что приказания вызовут повиновение у определенной группы людей. Здесь еще не идет речь об институализированной системе предводительства, свой авторитет такой предводитель должен постоянно подтверждать. Такой «природный» вождь в ситуациях кризисов самого разного рода воспринимается как надежда на свершение того, что лежит, казалось бы, вне человеческих возможностей. Отправной посылкой в объяснении формирования института власти такую фигуру вряд ли можно считать: неизвестны случаи, чтобы «религиозные специалисты», владеющие техникой достижения экстаза подобно шаману, становились такими авторитетами. Для этого нужны были другие качества: умение улаживать споры, вызывать доверие и убеждать, вести переговоры, т.е. обладать харизмой — в этом смысле «исключительными способностями».

В обществе, основанном на родственных связях, и для лидерства большое значение имеют родственные отношения. Между тем родство является самостоятельным принципом социальной организации. Хотя позже оно получает выражение с помощью системы мифических предков, все же первоначально эта система не была детерминирована религиозно. Роль религии в таких переходных к государственной власти феноменах лидерства не следует переоценивать еще и потому, что здесь еще не возникает проблема леги-

¹ Цит. по: Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. С 286.

тимации власти, рассчитанной на длительное время. Фигура харизматического лидера в «безвластном» обществе не является тем звеном, которое помогает проследить участие религии в становлении государственной власти.

На следующем этапе складывается система предводительства, в которой авторитет связан с институционализацией и легитимацией. Институализация проявляется в складывающейся системе централизованного руководства и иерархически организованном статусе, который часто подкрепляется успехом. Эта система была распространена широко и во многих случаях непосредственно предшествовала государственности. Грань между предводителем — «вождем» и «царем» — «государем» лежит, видимо, там, где происходит образование системы управления, администрации, должностей, когда власть благодаря ее социально признанным атрибутам не подвергается сомнению, когда лицо, облеченное властью, уверено, что его право повелевать узаконено в глазах членов сообщества и его приказы будут выполнены.

Можно предположить, что начальной формой государственной власти была власть руководителя харизматического типа. Харизматическое господство основывается на подчинении и преданности тому, кто воспринимается как обладатель магической силы.

В пользу предположения о возникающем культе личности руководителя в качестве источника власти свидетельствует практика табуирования его личности и то, что его власть узаконивается посредством мифа о его божественном происхождении. Таким образом, обоснование законности власти, особого достоинства ее носителя включает и религиозные моменты.

Существует связь между возникновением господства, власти человека над другими людьми, и религией. Система социальных отношений, уже не укладывающихся в структуры родства, проецируется в мифическое время «начала всех начал», теогоний и космогоний. Происходит сдвиг в процессе возрастающей социальной дифференциации к выделению политической сферы, в рамках которой получает развитие функция религиозной легитимации власти, ее сакрализация. Но власть харизматического лидера может держаться и просто на вере в руководителя как обладателя великих личных заслуг и достоинств. В некоторых случаях при этом возможен элемент обожествления, когда дело идет, например, о религиозном пророке. В других случаях, на что справедливо обращает внимание С.М. Липсет, такая вера может возникнуть просто в результате проявления лидером исключительных талантов. В современном обществе руководитель харизматического типа —

это прежде всего национальный герой, который символизирует идеалы и чаяния страны. Скорее, он узаконивает теперь светскую систему правления, наделяя ее «даром своей благодати».

Социологи отмечают, что «политические *союзы*» (в понимании Вебера) в наши дни — государства, основанные на харизматической легитимации, — менее стабильны, чем те, в которых власть основана на традиции и обычаях или на рационально-правовой основе, когда правителям повинуются в силу общего признания правомерности системы законов, в условиях которых они пришли к власти. Здесь все держится на убеждении в правильности существующих установлений и необходимости их исполнения.

Отношения между религией и политикой в обществах, в которых политика и власть государственно структурированы, и особенно в условиях развитой государственности, складываются в многообразных формах. В европейской истории — это отношения между *государством и церковью*.

На протяжении письменно документированного периода истории политическое господство и религия существуют как два самостоятельных института. Со времен архаической древности они дифференцированы в такой мере и таким образом, что каждому присуща своя система верований (идеология) и своя традиция, свое «писание» и «предание». Теоретическая разработка религиозных верований в качестве *теологии* наблюдается лишь в государственно-организованном обществе. Это связано с возрастающей потребностью в легитимации власти государства как перманентного господства. Данная потребность объясняет рост политического значения религии в системе государственной власти.

Потребность в легитимации политической власти способствует наряду с разработкой системы вероучения теологии, а также формированию особого слоя религиозных специалистов, которые могли сравняться в определенных отношениях с политической элитой, а при некоторых условиях — составить ей конкуренцию. Правда, как свидетельствует история, в большинстве государственно-организованных обществ дело не доходило до государственно-церковного дуализма и угрозы политической элите со стороны элиты религиозной. Конфликт между церковью и государством определяется не существом взаимоотношений этих двух социальных институтов, а специфическим стечением обстоятельств и образует особый случай, во многом уникальный, если иметь в виду историю западно-европейского средневековья.

Отношение религии к политической системе различается в зависимости от характера религии. Имеется в виду различие меж-

ду «народными религиями», представляющими собой часть того или иного социального целого, «диффузными религиями» и религиями универсальными, не привязанными исключительно к какой-то одной социальной группе, поскольку возникает «организованная религия», основанная на религиозной общности.

Отношение «народных религий» с государственной властью устанавливается как отношение лояльности, тогда как отношение универсальных религий спасения к властям и социальным группам, «мирскому», светскому обществу характеризуется большей или меньшей степенью его «неприятия», чреватого конфликтом между «боговым» и «кесаревым».

...Религии пророков и спасителей в большинстве исторически очень важных случаев не только остро, но и длительное время враждовали с миром и его порядками. ...Это следовало из самого содержания обещанного спасения и сущности пророческой религии по мере того, как она принимала облик рациональной этики, ориентированной на внутренние религиозные ценности как средства спасения» [2, с. 11].

«...Этическое требование (религий спасения. — В.Г.) всегда шло в направлении всеобщего братства, пренебрегающего все границы социальных союзов, часто и границы собственного религиозного союза. И это чувство религиозного братства — чем последовательнее проводились его принципы, тем сильнее — всегда сталкивалось с порядками и ценностями мирской жизни. Чем больше мирская жизнь рационализировалась и сублимировалась в соответствии со своими закономерностями, тем непримиримее становилось обычно их расхождение. Особенно ярко оно проявилось в сфере экономики.

...Столь же острой должна была стать для последовательной этики братства непримиримость по отношению к политическому устройству мира. Для магической религии и религии, в которой боги играли функциональную роль, эта проблема не существовала. Древний бог войны и бог, гарантировавший правовой порядок, выполняли определенные функции и защищали бесспорное обладание повседневными благами. Местного, племенного или имперского бога интересовали только дела почитавших его союзов. Он боролся с другими подобными ему богами, как боролась и сама община, именно в борьбе подтверждая свое могущество. Упомянутая проблема возникла лишь тогда, когда эти границы были преодолены универсальными религиями, следовательно учением о всемогущем Боге и полностью там, где этот Бог стал Богом «любви», — в религии спасения основой для этого служило требование всеобщего братства. ...Однако обращение к насилию и средствам принуждения не только извне, но и

внутри своих границ свойственно каждому политическому союзу. "Государство" является таким союзом, который обладает монополией на легитимное насилие — иначе определить его нельзя. Заповеди Нагорной проповеди «Не противься злу» он противопоставляет другую заповедь: «Ты должен содействовать осуществлению права даже силой и сам ответишь за неправомерные действия». ... Политика является для такой религиозности тем более чуждой братской любви, чем она "объективнее", расчетливее и свободнее от страстей, чувств, гнева и любви» [2, с. 13–14, 16–17].

Вместе с государственной институционализацией власти социальные функции религии поднимаются на новый уровень. Политическая система выполняет функцию достижения, реализации общих целей общества. Парсонс определяет власть как способность общества мобилизовать свои ресурсы ради достижения поставленных целей, как способность принимать решения и добиваться их обязательного выполнения. Политическая система подчинена ценностям, возвышающимся над нею, — ценностям всего общества в целом. Она должна противодействовать социальным девиациям и защищать общество от внешних угроз. Религия выполняет по отношению к политической системе функцию ее легитимации, главным образом предлагая обоснования высшего, окончательного характера, которые не могут быть поставлены под вопрос обстоятельствами, связанными с самими системами социальной деятельности, имеющими лишь «контингентный», случайный характер.

В то же время государственная организация общества в ее политической функции направлена на решение стратегической задачи обеспечения долговременного существования данного строя. Однако общество должно поддаваться реорганизации, изменению. Если политическая система закрывает все возможности доступа к власти новым стратам, коррекции в распределении прибавочного продукта, она тем самым дает основание считать себя правыми тем, кто ставит под угрозу законность власти и указывает на ее насильственно-принудительный характер.

Вместе с появлением опирающегося на насилие господства возрастает значение и потребность в легитимации для господствующих слоев. Религия в такой ситуации должна изыскать способ установления долгосрочных связей с существующей политической системой. Исторические модели этих связей многообразны и зависят как от степени взаимопроникновения общества и государства, так и от степени организованности религиозных систем, но

задача одна — обеспечить лояльность масс по отношению к государственному строю.

«Народные религии» в целом выступают в качестве опоры государственной власти. В ряде случаев в процессе формирования государственности (Древний Рим, Иерусалим в эпоху Давида и Соломона) существовавшие ранее культы оказались интегрированными в государственную систему. Государство либо монополизировало культ (он становится составной частью государственной деятельности), что происходит довольно редко, либо, располагаясь системой распределения, политические инстанции берут на содержание, субсидируют специалистов по отправлению религиозного культа.

Государственные системы Древнего Востока показывают столь тесную связь между «дворцом» и «храмом», что она дает повод квалифицировать такой строй как «сакральное царство»: «царь» и «первосвященник» часто объединялись в одном лице. Тот факт, что древневосточные государства легитимировали свою власть в значительной мере религиозно, очевиден: часто властвующее лицо (или династия) было связано с каким-то определенным божеством как представитель бога на земле, сын божий, воплощение бога. Подобный феномен наблюдается в Древнем Египте, Китае, Мексике и в ряде других случаев. Тем самым с помощью религии устанавливается механизм передачи традиции.

Тесное сращение власти и религии создает обоюдную зависимость, которая особенно явственна там, где (по крайней мере — теоретически) ритуальные действия государственной значимости должны выполняться «царем» (например, в Египте). Эта связь выражается еще и в том, что, наряду с использованием религиозной системы как опоры государственной власти, очень часто религиозные специалисты начинают привлекаться к службе в государственных целях. Политическая жизнь в таких обществах пронизана религией, ничего политически значительного не происходит без участия религии.

«Египетский фараон во все времена считался (по крайней мере, в теории) богом, первосвященником и царем. На практике же ему приходилось делегировать свои культовые полномочия жрецам, которые приобрели вследствие этого такую самостоятельность, что выделились в особую культовую структуру, отличную от государственной.

В культурах городов-государств Двуречья жреческие и секулярно-властные функции, несомненно, совмещались в одном лице. В древнем Шумере культ и государство связаны так тесно, что политичес-

кая власть приобрела теократический характер, действуя как религиозная и как светская. Цари Ассирии, изначально бывшие и первосвященниками, сохраняли за собой сакральные функции во все периоды истории ассирийской державы. «Церковь» и государство были едины в Индии. Царей-первосвященников знала и Древняя Греция эпохи железа. Многие правящие роды языческой Скандинавии вели свое происхождение от богов северного пантеона. К божественным предкам и по сей день возводят родословную микадо японцы. Юлий Цезарь, будучи фактически императором, носил также титул Великий понтифик; главой государственного культа считался и Октавиан Август.

В наши дни государственная сторона интеграционно-контрольного механизма гражданского общества проявляется куда заметнее и, пожалуй, интенсивнее, чем культовая. Но были в истории времена безусловного преобладания последней (например, европейское средневековье)» [16, с. 286—287].

Однако, притом что политическая жизнь была пронизана религиозными ритуалами, это практически никогда не вело к доминированию религии над политикой. Высокий социальный престиж священнослужителей, как правило, был обусловлен их политическим безвластием, отсутствием политически заметного влияния. Никогда ни античная Греция, ни античный Рим не сталкивались с угрозой узурпации политической власти жреческой элитой.

Это объясняется не недостатком политических амбиций духовенства, а главным образом внутренней системой веры: «народные религии» (или «диффузные религии») в условиях сложившейся государственной власти оказываются не в состоянии достичь достаточно высокой степени организованности и самостоятельности.

Такие религиозные системы продолжают существовать, мало изменяясь при смене режимов, до тех пор, пока сохраняется государственная поддержка, прежде всего материальная. Когда она прекращается, такие религии гибнут. Так произошло в Египте, такова судьба и римских культов, казалось бы, таких устойчивых, но так быстро оказавшихся вытесненными христианством, когда оно получило государственную поддержку.

С возникновением универсальных религий, в первую очередь буддизма и христианства, характер взаимодействия религиозных и политических систем изменяется. С одной стороны, эти религии создают отдельные от государственных организации (*сангха* в буддизме и *церковь* в христианстве) и дистанцию по отношению к «миру», «неприятие» которого в известном смысле приводит к аполитичности: эти религии видят свою задачу не в устройстве зем-

ной жизни людей. С другой стороны, и буддизм, и христианство достигали расцвета в том случае, когда были государственными религиями.

«Ислам не знает традиционного священства, и хотя в исламском мире есть люди, посвятившие себя изучению богословия, это ученые, но не священники. Богослужение в мечетях совершают миряне. Никто не может навлечь на других божественную кару или гарантировать им божественную милость и спасение. Но это не значит, что институциональным средствам, которые объединяют, регулируют и контролируют исламское общество, недостает религиозных элементов. Напротив, они весьма многочисленны и сильны.

Куль и государство соединены в лице халифа. Исторически халифы — преемники Мухаммеда в управлении всем государством магометан; они — “наместники пророка”. С точки зрения ислама есть лишь одно действующее право — религиозный закон, завещанный пророком, и в этом смысле юриспруденция — лишь ответвление теологии. Главная обязанность халифа — проведение священного закона в жизнь. Халиф был религиозным главой мусульман, а халифат теократией в такой степени, какая редко встречается при всех других типах правления. Государственный строй и вся цивилизация мусульманского общества буквально пронизаны исламом, наложившим на них унифицирующий религиозный отпечаток. Ислам оказался комбинацией религии с идеалом государственного устройства и с идеалом цивилизации.

Итак, религиозные элементы в исламе, несмотря на отсутствие традиционного священства или церковной иерархии, играют весьма действенную роль в интеграционных и регулятивных процессах его социокультурной системы, Государство в самом реальном смысле выступает здесь и как “церковь” [16, с. 287–288].

Для религии, отделившейся от государства в качестве самостоятельной организации, проблема источников существования — это проблема ее выживания (и она обостряется по мере увеличения масштабов организации и необходимого числа профессиональных служащих). Организованная религия нуждается во внешней поддержке и по мере развития — поддержке на государственном уровне. Еще одна трудность, которая не существовала для «народной религии» в ее поддержке государственной властью, для универсальной религии — трудность мотивации: может ли универсальная религия — религия спасения и «неприятя мира» — благословлять одни политические режимы и отвергать или осуждать другие? В какой мере она заинтересована вообще в делах и заботах «этого мира»?

Для религий спасения, основывающихся на этике братства, весьма острой должна была стать *«непримиримость по отношению к политическому устройству мира. ... Отчужденность обеих сфер по отношению друг к другу при полной рационализации каждой из них обостряется еще тем, что политика в отличие от экономики может в решительных пунктах выступать как прямая соперница религиозной этики. ... Неизбежное переплетение интересов религиозных организаций с интересами и борьбой (политических. — В.Г.) сил, неизбежное заключение компромиссов при самом остром противостоянии миру, использование религиозных организаций для политического умиротворения масс, и особенно потребность власти в ее легитимации религией — все это обусловило то различное отношение религий к политической жизни, которое мы обнаруживаем в истории»* [2, с. 16, 17, 19–20].

Изначально определяемого самой природой данного социального отношения конфликта между универсальной религией и государством не существует. Он не наблюдается, например, в истории буддизма. Нередко государственные структуры импортировали в буддизм страну в надежде обрести в нем опору. Универсальные религии, обладая развитой организационной структурой и разработанным «религиозным знанием», имеют большие, чем «народные религии», возможности решать проблему легитимации политической власти с учетом меняющейся ситуации и задач, стоящих перед государственной властью. Преследования христиан римскими властями — особый случай зарождения новой религии в обществе, где существует и функционирует развитая религиозно-государственная система. Но с тех пор, как властям пришлось считаться с новой религией, ставшей мощным социальным фактором, между государством и христианской религией утвердилось согласие, постепенно установилось соответствие между государственной и религиозной системами ценностей. История христианства демонстрирует немало случаев, когда оно участвовало в создании и развитии государственности, и в таких случаях его политическое влияние возрастало.

В самой Византии христианская церковь, хотя и процветала, пользовалась сравнительно небольшим политическим влиянием. Однако в тех странах, в которые христианство пришло из Византии и где власти нуждались в религиозной инфраструктуре для утверждения государственности (как это было в Киевской Руси), политическое значение религии возрастало.

Наряду с нерелигиозными факторами росту политических амбиций духовенства способствует в определенной степени иерар-

хическая структура универсальных религий. Кроме того, религии спасения, рисуящие картину совершенного человеческого состояния, привносят на политическую арену надежды на наступление «золотого века», «Царства Божия на земле» и, как свидетельствует исторический опыт, могут стимулировать социальные и политические движения, в основе которых лежат религиозные ценности.

Универсальные религии выполняют функцию легитимации господства двух разных типов. В *традиционных* обществах речь идет о господстве, основанном на традициях и обычаях; как правило, это харизматическое господство, требующее полного и безоговорочного повиновения, преданности правителю, наделенному властью в соответствии с обычаем. От последнего требуется выполнение некоторых обязательств перед людьми, которые ему подчиняются. Обществам *современного* типа свойственна рационально-правовая форма власти, которой свойственны обезличенные правила, нормы и принципы. Иными словами, правящие должны править, руководствуясь законом, и подданные обязаны подчиняться тем, кто обладает законной властью, а это значит — в силу общего признания правомерности системы законов, в условиях которых они пришли к власти и отправляют свои обязанности.

Отношение религии к политической системе, претерпевающей сдвиг от традиционной к рационально-правовой легитимации, может быть понято лишь с учетом изменения самой универсальной религиозной системы — перехода от *исторической* религии к *раннесовременной*, т.е. от средневекового христианства к реформированному христианству, протестантизму.

Западно-европейское средневековье представляет особый случай в отношениях между религией и политической системой. Это эпоха развитой религиозно-церковной организации власти в обществе, переживающем период разложения империи и становления национально-территориальных государств. Столкновение религиозной организации, претендующей на универсальное воплощение верховной власти в обществе, с принципом верховенства государственной власти в пределах своих территориальных границ обусловило конфликт между императором и папой. Истоки этого конфликта — изменение взаимоотношений между государством и церковью в средневековой Европе, в силу которого изменилась основа легитимации королевской власти. Эта власть и в Европе и повсюду за ее пределами имела харизматическую квалификацию и не требовала участия церкви при возведении на трон, не существовало никакого «помазания».

Помазание, известное на Древнем Востоке, упоминающееся в Ветхом Завете, было знаком глубокого уважения и не имело никакого религиозно-политического значения. В христианстве оно получило новое, чисто религиозное значение: в раннем христианстве все крещеные были «помазанными Божьими», позднее — только клирики, в первую очередь — епископы. Поэтому когда Пипин, ставший в 751 г. королем франков, принял церковное помазание при возведении на трон для обоснования законности своей власти, этот обоюдовыгодный в конкретной ситуации для папства и королевской власти шаг в корне изменил отношения между христианством и государством, во главе которого стоит «помазанник Божий».

Будучи «помазанным», монарх приобретает духовный ранг (причастие под двумя видами, право чтения Евангелия в храме во время богослужения): фактически помазание на царство становилось особым таинством. В результате, принимая благословение на власть и поддержку из рук церкви, опираясь на церковную легитимацию и в этом отношении упрочивая свои позиции, монарх ставил под сомнение принцип первенства светской власти. Первоначальный баланс, равновесие интересов держались до тех пор, пока императору нужны были коронация в Риме и поддержка папы, а папе — поддержка императора и защита от многочисленных врагов (даже в самом Риме со стороны влиятельных римских фамилий). Но здесь была заложена основа конфликта, который вылился впоследствии в знаменитый спор об инвеституре между папой и императором. На протяжении всех Средних веков, вплоть до XVI в., римская католическая церковь смогла отбить все попытки обосновать право императора на власть без церковной легитимации.

Хотя в истории Западной Европы эти события имели огромное значение, они представляют собой особый случай, а не общее правило. При всех религиозно-политических конфликтах в исламе даже ослабление халифата шиитами не привело к похожему конфликту. В отношениях между православием и государственной властью в России основополагающим был принцип «симфонии властей».

Для анализа проблемы «религия и политическая система» в условиях современного общества не существует достаточно убедительной теоретической модели. Пожалуй, центральным является вопрос, нуждается ли политическая система современного общества в легитимации со стороны какой-то определенной религии в ее традиционном виде. Но это не единственная проблема. В современном обществе действуют разные формы религии вплоть до самых архаических, и каждой присуще именно ей свойственное отношение к политике, т.е. прежде всего должна быть учтена внут-

решающая структура религии как фактор, влияющий на ее отношение к существующим сегодня политическим системам.

Значительную, если не большую, часть существующих в современном мире религий составляют *«исторические религии»*, по своему типу близкие «народным религиям», тесно связанные с национально-государственными структурами. Эти религии выполняют функцию поддержки и оправдания ценностей данного общества. Данные ценности включаются в политическое поведение в качестве установок отношения к законам и властям общества, его целям и самопониманию (официальному идеологическому образу). Религия в таких обществах стремится поддерживать убеждение граждан в законности политической власти.

Об эффективности религии в этой роли можно судить по тому, что сегодня во многих обществах и в межгосударственных отношениях власть закона слаба, нормы права нередко попираются, результатом чего являются политическая нестабильность и конфликты на разных уровнях.

С этой функцией более успешно справляются *«гражданские религии»* в демократических обществах, существенной характеристикой которых является плюрализм, который не следует смешивать с многоконфессиональностью общества. Политический и религиозно-мировоззренческий плюрализм подразумевает толерантное отношение к инакомыслию: закон предоставляет гражданам свободу выбирать и исповедовать ту или иную веру. Эта свобода обеспечивается, как правило, отделением церкви от государства. Отношение к религии не является в таком обществе политическим делом, исключает принуждение, давление на совесть граждан, нетерпимость в делах веры, дискриминацию на религиозной почве.

Но плюрализм не означает разрыва связи между религией и политикой. Отделение церкви от государства не подразумевает «отделения» религии от общества. В плюралистическом обществе религия — в качестве «гражданской религии» — оказывает влияние на политическое поведение индивида, его отношение к законам, лояльность или оппозиционное отношение к правительству, участие в выборах и голосование за ту или иную партию и т.д. Однако в такой ситуации преодолевается религиозный партикуляризм, т.е. никакая из существующих в данном обществе религий не становится основой национально-государственной идентификации.

В отличие от этого влияние религии в системе досовременного общества, в том числе и многоконфессионального, как прави-

ло, опосредовано тем, что исторически доминирующая и представляющая большинство конфессия выступает в качестве национального или государственного символа и воспринимается общественным мнением в качестве государственной (или — «государствообразующей»), т.е. принцип отделения церкви от государства остается юридической, но не социально значимой нормой. Реальное отделение церкви от государства (например, в США — изначально многоконфессиональном обществе) означает нейтральное отношение государства ко всем конфессиям, их равенство перед законом.

Религия может не только представлять партикулярные интересы в качестве общего интереса. Нередко как раз сепаратизм выступает в религиозном облачении. В обоих случаях, хотя и разными путями, действует механизм, посредством которого религия как институт оказывает влияние на политику, способствуя дезинтеграции общества, его расколу. В таком случае она поддерживает группу в ее конфликте с обществом, поддерживает ее эгоистические по отношению к общим интересам позиции, выбор соответствующих целей и средств.

Ожесточенные внутренние споры в религиозных кругах вызывает вопрос о том, насколько приемлема для религиозной организации прямая политическая деятельность. В «Основах социальной концепции РПЦ» сказано, что священнослужители и канонические церковные структуры не могут оказывать помощь государству и сотрудничать с ним в политической борьбе, предвыборной агитации, кампаниях в поддержку тех или иных политических партий, общественных или политических лидеров [III, 8]. Конечно, политическая активность религиозных организаций не исчерпывается перечисленными в этом документе формами и не снимает вопроса о роли религии в обществе в качестве политического фактора.

Одним из свидетельств взаимообусловленности политики и религии является то, что стабильные парламентские демократии в Европе почти исключительно утвердились в странах с преобладанием протестантизма. Можно предположить, таким образом, что между протестантской социальной этикой и «духом демократии» существует определенная и достаточно существенная связь, и притом обоюдная: определенные политические системы способствовали успешному проведению Реформации в своих странах.

Прямое или косвенное участие религиозных групп в политической жизни общества зависит главным образом от двух обстоятельств — от идеологии членов той или иной религиозной группы и объективных условий, в которых они находятся, т.е. от их соци-

ального положения. Религия — даже одна и та же — может служить основой разных политических ориентаций, поскольку религиозные верования существуют не в «чистом» виде, а в комбинации с теми или иными элементами светской идеологии, вместе с ними образуя определенную систему ценностей, влияющую на политическую ориентацию верующих.

Такое взаимопроникновение по-разному происходит в религиях более современного индивидуалистического типа и более традиционных, в которых доминирует церковная религиозность. В разнотипных обществах в зависимости от специфического сочетания внутренних и внешних факторов христианская вера может открыто идентифицироваться с определенными политическими или идеологическими позициями. В таком случае мы имеем дело с так называемой мировоззренческой церковью, которая предписывает обязательную для ее последователей социально-политическую ориентацию.

Примером «мировоззренческой церкви» может служить католическая церковь на протяжении многих веков ее развития в разных обществах: средневековая церковь, раздающая короны и борющаяся за власть не только духовным, но и светским мечом, требующая повиновения государю или обосновывающая право на неповиновение; в XIX в. эта церковь провозгласила крестовый поход против рационализма, либерализма и социализма; в XX в. католическая церковь вела активную борьбу против коммунизма.

Только Второй Ватиканский собор (1962–1965) изменил отношение церкви к политической борьбе, пересмотрел ее отношение к определению католиками своих политических позиций. Исторический опыт показал опасность для церкви «политического католицизма»: политическая ангажированность церкви чревата отторжением от нее значительных слоев верующих. В настоящее время, по крайней мере в теории, большинство христианских церквей дистанцируется от прямого участия в политике.

Сегодня в России большинство верующих, судя по данным социологических исследований, обращаясь к религии, преследует скорее этические, чем политические цели, хотя политические силы, подчас прямо противоположного толка, настойчиво пытаются использовать религию в политических целях.

Отношения между организованной религией и обществом, церковью и государством на протяжении истории принимали различные институциональные формы: теократия; государственная церковь; модель сосуществования церкви и государства в качестве независимых величин — светской и духовной; модель тоталитарного государства, в котором церковь перестает существовать в ка-

честве самостоятельной величины, и др. Для современных государственно-церковных отношений характерны, как правило: 1) признание плюрализма и демократической формы государства; 2) признание альтернативных способов решения основных социально-экономических и политических проблем; 3) отделение церкви от какой бы то ни было системы политической власти и связи с определенной социальной системой; 4) отказ церкви от государственных привилегий и использования в своих целях государственной власти.

Религиозная система в ее отношении к политике, государству претерпевает в современных обществах существенные изменения. Что касается изменений в политической системе, то в современном обществе они характеризуются некоторыми общими тенденциями, которые немецкий социолог А. Гелен суммировал, выделив три важнейшие формы деятельности: 1) рационально-практическое поведение, связанное с развитием естественных наук и техники, приобретает в современном обществе все больший удельный вес; 2) ритуально-организованное поведение оттеснено на второй план, хотя остается одним из главных результатов культурной истории; отражение этого сдвига — возрастающие трудности, которые испытывают церкви с богослужением, церковной практикой в целом; 3) изменения ролевого поведения обнаруживают тенденцию ослабления решимости и готовности брать ответственность на всех уровнях, сопровождаемую стремлением к анонимным, обезличенным и готовым решениям. Отсюда — тенденция к тому, чтобы известную утрату «духовного» измерения, «атомизирования» общества и индивидуализации личности преодолевать, используя административно-бюрократические, но все же (главным образом) предоставляемые современными средствами массовой коммуникации методы манипуляции для утверждения стандартов конформистского поведения или мобилизационных вариантов. Для современной политической системы характерен понятный на этом общем фоне сдвиг от харизматического и традиционного господства к рационально-легитимному. Чтобы обеспечить стабильность и легитимность, такая система должна на протяжении долгого времени оправдывать экспектации главных групп, доказывая свою эффективность, с тем чтобы в обществе утвердилось доверие к «правилам игры», в соответствии с которыми функционирует такая система. На этом держится теперь стабильность и интеграция общества, а не на преданности харизматическому «вождю» или силе традиции.

Учитывая отмеченные изменения, можно заключить, что современное государство не нуждается (или нуждается в крайне малой степени) в религии для своей легитимации. Даже в тех странах, где существуют государственные религии (Великобритания, Скандинавские страны), вклад этих религий в легитимацию существующих политических систем несуществен. Хотя церкви сохраняют свою организационную и идеологическую самостоятельность, они утрачивают значение интегрирующей современное общество силы. Таков результат образования национально-территориальных государственных структур и правовых гарантий свободы совести, религиозного плюрализма. Национальные интересы, согласие с конституционными принципами, благосостояние и процветание общества — такова легитимационная база современного государства.

Политические системы, которые не учитывают этих объективных изменений и пытаются основывать свою легитимность, опираясь главным образом на религию, могут рассчитывать лишь на кратковременные, но не стратегические результаты, поскольку действуют вразрез с объективным ходом социального развития. В свою очередь, если церковь стремится сохранить в какой-то степени влияние на политическую жизнь современного общества, она должна учитывать в своей системе ценностей те устои современного общества, которые исторически были ей чужды и не являются ее традиционным достоянием.

Легче всего это осуществляется протестантскими церквями, пережившими Реформацию. Поворот в этом направлении католицизма знаменовал Второй Ватиканский собор в середине XX в. Православие не может остаться в стороне от этих процессов.

Отмеченная выше основная тенденция не отменяет заметного влияния религии на политическую жизнь в наше время. Это влияние неоднозначно. Однако это сюжеты не для социологического, а для политологического анализа. Для социолога религия в ее отношении к политической системе — это прежде всего фактор социальной стабильности, интеграции и развития.

Существенно, что в развитых странах, за немногими исключениями, лояльность граждан по отношению к существующей системе власти не опосредуется религией как главным интегрирующим общество фактором. Иная ситуация в традиционных обществах, где не утратили значения внесударственные механизмы поддержания конформного поведения и стабильности общества, включая нравы, обычаи, этикет и ритуалы, во-первых, и наличие сильное влияние религиозных организаций и высокий уровень религиозности населения — во-вторых. В таких обществах, очевид-

но, государственные власти в целях легитимации и политической мобилизации масс должны использовать религию и ее использование может быть достаточно эффективным. Однако нередко и такие политические системы претерпевают изменения, в результате которых для них становятся неэффективными традиционные способы легитимации, опирающиеся на религию.

Общая тенденция развития по-разному складывающихся в разных национальных сообществах отношений между государством и религией состоит в секуляризации политического устройства: государство перестает быть инструментом насилия на службе господствовавшего прежде религиозного института. Даже в тех странах, где государство чрезвычайно благосклонно относится к религии (например, в США действует закон, освобождающий религиозные объединения от налогов), в отличие от традиционных «христианских обществ» в прошлом, церковь уже не может опираться на силу государства для поддержания своих претензий на господство. Церкви сами должны решать проблему «вербовки» — восполнения своих рядов на основе добровольного согласия приобщаемых к своей вере. Конечно, государство может облегчить или затруднить решение этой задачи. Но попытки воспроизвести традиционную принудительную поддержку религии со стороны государства в условиях модернизации не только выглядят как анахронизм, но и терпят, как правило, провал (например, в Израиле); единственная возможность их успешного осуществления — возвращение вспять процесса модернизации. В конечном счете успешное экономическое развитие в современном обществе предполагает политическую терпимость и свободу. Часто, как сегодня в Великобритании или в России, практическое освобождение *государства* — что неравнозначно освобождению от такого влияния *общества*, где оно может сказываться очень сильно, — от влияния религиозных институтов и религиозного обоснования политики не обязательно выражается в законодательном оформлении отделения церкви от государства (как, например, в Скандинавских странах) и продолжает прикрываться традиционными символами религиозно-политического единства. По утверждению П. Бергера, как правило, присутствие религии среди *современных* политических институтов является проявлением идеологической риторики. *Плюрализм* в современном обществе означает, что государство терпимо относится к различным религиозным группам, свободно конкурирующим между собой. Иными словами, плюрализм означает *демонополизацию* в

сфере религиозных традиций, отвечающую рациональным основаниям современного общества.

Политик, как и бизнесмен, может быть искренно привержен религиозным нормам и осуществлять их в своей частной жизни, но при этом действовать в сфере общественной жизни либо без всяких ссылок на какие бы то ни было религиозные ценности, либо использовать их в качестве риторики, полезной для создания позитивного имиджа. Всякое притязание на нечто большее, попытка реального «возрождения» под знаменем религиозно-политического традиционализма угрожают подорвать высокорационализированное устройство современных экономических и политических институтов, т.е. и экономически, и политически религиозная «реконкиста» дисфункциональна.

Религия и экономика

Экономика представляет собой историко-культурный феномен. Любая экономическая система связана с реальными человеческими потребностями, надеждами и другими обязательными предпосылками и условиями хозяйствования.

Согласно Марксу, религия вместе с политической, правовой и другими системами образует «надстройку» над экономическим «базисом». *«Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. ... С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение»* [8, с. 6].

Будучи величиной производной, религия оказывает активное обратное воздействие на экономику и другие сферы жизни общества. Она выполняет идеологическую функцию: представляет эгоистический интерес господствующего класса в качестве всеобщего интереса, учит рабов повиноваться своим господам. Анализ религии с этих позиций требует, чтобы религиозные представления были выведены из существующих отношений реальной жизни общества, и прежде всего должна быть раскрыта обусловленность религии экономикой. С этой точки зрения «политические и рели-

гиозные теории эпохи (Реформации. — В.Г.) были не причиной, а результатом той ступени развития, на которой находились тогда в Германии земледелие, промышленность, сухопутные и водные пути, торговля и денежное обращение»¹.

Этот подход до сих пор не получил в социологии значительного развития, но все же есть интересные исследования связи религии с различными способами производства, социальным расслоением и формами распределения, теми механизмами, посредством которых экономические роли и отношения влияют на религиозную жизнь.

Социальная антропология рассматривает отношение между религией и экономикой на уровне древнейших связей между ценными достоинствами, желанными благами и интересами выживания группы. В обществе на ранних стадиях божественное обнаруживается в вещах, символизирующих первичные потребности и средства существования, в личностях, наиболее удачливых в добывании пищи.

Так, охотничьи племена обожествляют, делают объектом почитания наиболее ценную добычу, боги представляются в качестве великих охотников. Земледельцы почитают в умирающих и воскресающих божествах зерно, другие символы плодородия, которые оказываются в центре культовых действий и являются главными объектами почитания. Это относится и к самому человеку, его деторождающей силе в форме культа богини-матери и фаллических символов. Наиболее ценным и почитаемым было поведение, обеспечивающее выживание группы и ее культуры: самый удачливый охотник; земледelec, у которого самое урожайное поле; родители, у которых много детей.

По мере развития производства, когда физическое выживание перестает быть каждодневной проблемой, появляются более долгосрочные заботы и интересы: боги и герои становятся защитой того достояния, тех материальных и культурных завоеваний, в которых группа или общество видит для себя главное, определяющее их существование. Проблема выживания осмысливается теперь уже не только в экономических понятиях. Однако она никогда не отрывается от экономической основы.

Маркс обратил внимание на то обстоятельство, что у всех древних народов первоначально накопление золота и серебра было привилегией жрецов и царей: иметь золото, «бога и царя товаров», подобало лишь царям и жрецам; «государственная казна, как резерв-

¹ *Энгельс Ф.* Предисловие ко второму изданию «Крестьянской войны в Германии» // *Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.* Т. 16. С. 412–413.

ный фонд, и храм суть первоначальные банки, где хранится эта святая святых»¹.

В эпоху европейского средневековья, в период между окончанием X и серединой XI в., «все, что мы называем искусством, или, по крайней мере, то, что от него осталось спустя тысячу лет, самая его прочная, наименее подверженная разрушению часть, не имело иной цели, как положить к стопам Бога богатства видимого мира, дать человеку возможность умерить гнев Всемогущего этими дарами и снискать его милость. Все великое искусство было жертвой, приношением. В нем больше магии, чем эстетики»².

Вебер не оспаривал того, что изменения в экономической системе общества вынуждают изменяться и религиозные системы. Однако главным для Вебера было все же то, что религия — это мощный стимул социальных перемен. Он полагал, что важнейшие факторы социального изменения коренятся в культурных системах, к которым относится и религия. В большей мере, чем какой-либо другой социолог, Вебер показал значение великих религиозных движений как для дифференциации основных типов общества, так и для создания (через институционализацию берущих в них начало ценностей) важного стимула определенных видов изменений, в том числе и в экономике. В работе «Протестантская этика и дух капитализма» Вебер обосновывает тезис, согласно которому аскетический протестантизм внес решающий вклад в становление капитализма, общества современного индустриального типа. Именно эта работа способствовала росту интереса и пониманию значения проблемы взаимодействия религии и экономики. Большинство исследований этой проблемы идут в русле предложенного Вебером подхода и пытаются отыскать параллели аскетическому протестантизму в других религиях и в других обществах.

Анализ хозяйственной этики мировых религий позволил Веберу в более общей форме обосновать социологическую теорию, в рамках которой религия рассматривается как фактор социального изменения и более широко представляется проблема «религия и экономика». Мировые религии Вебер противопоставляет «магическому символизму», который обуславливал стереотипизацию разных видов деятельности, в том числе и хозяйственной. Религии спасения способствовали рационализации социальной деятельности, вводя такой фактор регуляции, как этика.

¹ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 176.

² Дюби Ж. Время соборов. М., 2002. С. 39.

«Всякое самобытное магическое... влияние духов и богов в интересах отдельных людей сводилось наряду с обещанием долгой жизни, здоровья, почета и продолжения рода, а также лучшей участи в потустороннем мире к богатству как само собой разумеющейся цели; все это мы встречаем в элевсинских мистериях, в финикийской, ведийской религиях, в народной религии Китая, в древнем иудаизме и исламе, в обещаниях благочестивым индуистским и буддийским мирянам. Напротив, сублимированная религия спасения, с одной стороны, и рациональное хозяйство — с другой, все более противостояли друг другу» [2, с. 13–14].

Отношение между религией и хозяйственной деятельностью является одним из аспектов отношения между религией и мирской жизнью. По Веберу, это отношение может быть выражено в двух типах поведения, которые он обозначает как *аскезу* и *мистику*. Мистика ориентирована не на действие, а на обладание, приобщение; в человеке она видит не орудие Бога, а сосуд, вместилище воли Божьей. Аскетизм, вырастающий из магических представлений, выступает в двойственном облике: с одной стороны, он может быть направлен на отречение от мира, с другой стороны, смысл аскезы может заключаться в обретении власти над природным миром.

Характер аскетизма определяется пониманием «угодной Богу» деятельности; она может реализоваться в уходе «из мира» монаха-отшельника, во «внемирском аскетизме». Но это может быть и деятельность «в миру» с целью его преображения, подавления греховного начала с помощью профессиональной деятельности, аскетизма «внутримирского».

В религиях спасения складываются, таким образом, многообразные типы отношения к миру и способы деятельности, в том числе и экономической.

Мировые религии создали религиозную общину и организацию на чисто религиозной основе: брат по вере должен был стать ближе брата по крови. Внутри новой социальной общности, основанной на единстве веры, вырабатывается этика *религиозного братства*. Она в значительной мере переняла исконные принципы социально-этического поведения внутри «союза соседей» — соседских общин деревенских жителей. Здесь действовали два принципа. Первый — во *внутренней* морали: «как ты мне, так и я тебе».

Братская, бескорыстная помощь в беде — экономическое следствие этой морали, а в повседневной жизни — бесплатное предоставление в пользование брату по вере инвентаря, беспроцентная ссуда, гостеприимство, поддержка неимущего соседа со стороны имущего, безвозмезд-

ная работа в случае нужды на земле соседа. В основе этих норм — понимание общности судьбы: того, чего сегодня не хватает тебе, завтра может не хватить мне. Отсюда — запрет торговаться с членом сообщества при обмене или ссуде в расчете получить выгоду для себя, запрет длительно порабощать его в случае, например, неуплаты долгов.

Другой принцип — *внешней* морали, отношения к *чужим*. Здесь уже нет тех ограничений, которые накладывает этика братской любви на отношение к ближнему. Заповеди всех этически рационализированных религий спасения, в том числе христианские, регулируют отношения к собрату по религиозной общине. Они рождаются в этой социальной структуре. В своем развитии они возвышаются до «коммунизма, основанного на братской любви к страждущему как таковому» (Вебер), любви к человеку вообще, вплоть до «любви к врагу». Узы веры ограничивали проявления этих чувств общиной, но в идеале это этическое требование всегда шло в направлении всеобщего братства, переступающего все границы социальных союзов.

В результате, что важно с точки зрения Вебера, чувство религиозного братства неизбежно сталкивалось с порядками и ценностями мирской жизни, и особенно остро — в сфере экономики. Рационализации религиозной жизни, жизни религиозной общины на началах этики религиозного братства противостояла рациональная организация экономической деятельности. Рациональное хозяйство есть деловое предприятие, которое ориентируется на выраженные в деньгах цены, складывающиеся через столкновение интересов людей на рынке. Деньги — самое безличное из всего, что существует на свете: *«Чем больше космос современного капиталистического хозяйства следовал своим имманентным закономерностям, тем невозможнее оказывалась какая бы то ни было мыслимая связь с этикой религиозного братства. И она становилась все более невозможной, чем рациональнее и тем самым безличнее становился мир капиталистического хозяйства»* [2, с. 14]. Если этически еще можно было регулировать даже личные отношения между господином и рабом (именно потому, что эти отношения были личными), то отношения между обезличенными деятелями — обмен на рынке ценных бумаг, где уже нет никакой личной связи между вступающими в обмен людьми, — регулировать было уже невозможно.

Поэтому религии спасения с глубоким недоверием относились к развитию экономических сил как специфически враждебных отношениям религиозного братства.

Вебер характеризует отношение этих религий к предпринимательской деятельности католической формулой: «*Не может быть угодна Богу*». Долгое время любая приверженность материальным благам, стремление к деньгам и наживе вызывали граничащие с ужасом опасения «погубить душу».

Однако связь религиозных сообществ, в том числе церкви, с миром и необходимость решать экономические проблемы, навязываемые жизнью, заставляли идти на компромиссы. Если религиозная этика в своих крайних проявлениях означает вообще отказ от владения жизненными благами, если избегающий мира аскетизм запрещает монахам иметь личную собственность и требует ограничить потребности самым необходимым, то отношение к труду оказывается двусмысленным: с одной стороны, монах обязан обеспечивать свое существование собственным трудом; с другой стороны, труд есть лишь обременительная необходимость, отвлекающая от главного — созерцания, молитвы.

Прорыв произошел при переходе от *исторической* религии к религии *раннесовременной*. Протестантизм оказался способным обеспечить возникновение экономической системы с большей социальной мобильностью и социальным расслоением, стал духовной основой экономики, базирующейся на быстром техническом росте и расширении производства в погоне за прибылью от капиталовложений. Существо религии этого типа выражено в «протестантской этике», оказавшей столь значительное влияние на развитие современного мира и его экономики.

Протестантская этика отказалась от универсализма любви, признала профессиональную деятельность «в миру» служением Богу (мирской аскетизм). Вместо идеи братства и готовности «отдать рубашку» нуждающемуся (жест, символизирующий отказ от узбренного мира и готовность к жертве ради спасения души [2, с. 15]) — суровый долг, повелевающий отдавать все силы служению «делу» и не потакать «лености» тех, кто не хочет жить честным трудом, ублажает тело и губит душу. Признание протестантизмом мирской жизни и светской культуры означало не столько положительную их оценку, сколько требование упразднить монашество и рассматривать жизнь «в миру» как определенный Богом порядок, от которого человек не должен уклоняться: жить в этом мире, претерпевая до конца все его тяготы и невзгоды, — дело более трудное, чем бегство от мира и проявление христианских добродетелей в благоприятных для этого условиях монастырской жизни. Нужно вести достойную христианина жизнь в миру, воспринимать брак, труд, государство и другие его институты как

установления Божьи. Верующий не может оставить этот мир потому, что это значило бы самовольно уклониться от самого естественного и самого тяжелого служения, в котором он проявляет свою преданность и послушание Богу. Поле деятельности человека — не сверхъестественные деяния, а скромное исполнение своих земных дел и обязанностей. Протестантская этика уравнила ценность всех видов труда, а собственность стала рассматриваться как благословение Божье, данное конкретному человеку. Ценность частной собственности утверждается на уровне массового сознания, а богатство становится выражением успеха в делах, которым Бог награждает своего избранника. Оно предназначено не для потребления, а чтобы быть вложенным в дело, приносить еще большее богатство и тем служить Богу и прославлять трудом его дела. Повышение статуса наемного труда было важным условием развития индустриально-капиталистического производства.

По убеждению Вебера, экономика — одно из основных условий человеческого существования — воплощается в различных типах хозяйственной деятельности. Их характеризуют не только технологические особенности, но и разная социальная организация труда; существенным фактором хозяйственной деятельности является менталитет субъектов этой деятельности. В выработке экономического мышления религия могла играть (и действительно играла) важную роль. Эта идея обосновывалась Вебером во всех его работах, посвященных мировым религиям. В книге «Хозяйственная этика мировых религий» Вебер рассматривает вопрос о том, почему развитие Запада и Востока пошло разными путями, почему только в Европе сложилась развитая рационализация экономической деятельности, обусловившая поворот в мировом развитии в сторону современного индустриального общества. Для этого нужно было преодолеть «неприятие мира» в религиях, которые не только низко оценивают материальную мирскую деятельность, но рассматривают активное, заинтересованное участие в делах общества как помеху духовному совершенствованию, спасению души. Изменение в ходе Реформации отношения к труду, признание его истинным служением Богу, религиозным долгом и привело к интенсификации хозяйственной жизни, а в конечном счете — к социально-экономическому прорыву Запада.

В работе Р. Белла «Религия эпохи Токугава» (1957) анализируются факторы, которые обусловили быструю модернизацию Японии — страны со строго традиционалистской, коллективистской структурой ценностей, что для модернизации является наи-

худшей предпосылкой. Полагая, что религия образует ядро определяющей общество системы ценностей, Белла предположил существование в основе культивируемых в японском обществе буддизма, синтоизма, конфуцианской этики глубинной религиозной структуры — «японской религии». Ориентированное на «мирские дела» (в японской культуре успех определяется трудолюбием и усердием) аскетическое движение, охватывавшее преимущественно самураев, в то же время содержало и трансцендентную ориентацию. Эта «японская религия» культивировала строгую групповую лояльность и могла сформировать то ядро, которое выступило инициатором индустриального развития страны. К тому же политическая элита под влиянием контактов с западными странами во второй половине XIX в. пришла к выводу, что Япония может противостоять Западу, только восприняв современные формы производства, государственности и управления. По мнению Белла, пример Японии показывает, что религия способна оказывать влияние на экономическое мышление разными путями, весьма отличными от способа влияния на развитие капитализма протестантской этики.

Как показали исследования в ряде европейских стран и США (в частности, исследования, которые в 1950-х гг. провел в Детройте Г. Ленски), и в уже развитом индустриальном обществе религия может обуславливать различия в хозяйственном мышлении населения. Ленски обнаружил, например, что протестанты в большей мере, чем католики, обладают хозяйственным менталитетом того типа, который у Вебера характеризует «дух капитализма».

В России начала XX в. проблема развития капитализма вызвала бурные дискуссии. В работах С.Н. Булгакова эта проблема рассматривается в ее связи с религиозной жизнью, главным образом — православием. Высоко оценивая книгу Вебера «Протестантская этика», он прежде всего указывает на то, что благодаря этой работе религия как фактор экономического развития, поскольку она есть фактор образования личности, вводится в круг изучения экономической жизни [5]. Булгаков с сожалением констатирует, что влияние религиозного фактора на экономическую жизнь изучено недостаточно и что подобного рода исследования почти совершенно отсутствуют применительно к русской хозяйственной жизни, включая историю развития промышленности в России.

По мнению Булгакова, новое «европейское отношение к хозяйственному труду» вносится христианством. Оно не начинается с Реформации, но Реформация и протестантизм внесли решающий

перелом в это развитие. Стержень этого вопроса — свойственная христианству мотивация труда: труд — не только необходимость, он может и должен рассматриваться как исполнение религиозных или этических обязанностей, как «особое религиозное делание».

Религиозно-нравственное отношение к труду особенно свойственно эпохам с преобладанием религиозного мировоззрения, когда труд входит в систему общей аскетики, означающей не умерщвление плоти, но положительную работу на пользу целого, на этическое и эстетическое просветление мира. Булгаков отмечает экономическое значение монастырского хозяйства в определенные периоды истории Западной Европы, роль православных монастырей в освоении огромных пространств российского Севера и Востока.

Однако самый важный вопрос для Булгакова — это развитие капитализма в России и потенции русского православия. Булгаков соглашается с Вебером, что капитализм требует особой психологии — не просто отношения к труду как религиозному и нравственному деянию, но и отношения к богатству как самоцели. Это идея буржуазной этики о профессиональном долге умножать накопленные средства, пускать капитал в оборот. Булгаков пишет: *«Мирской протестантский аскетизм, действуя со всей силой против беспечного пользования имуществом и связывая потребление, особенно же предметов роскоши, освобождает накопление от препятствий со стороны традиционной этики: он разрывает аскетические пути к накоплению во имя же аскетизма, не только легализуя стремление к обогащению, но и рассматривая его прямо как дело богоугодное»* [11, с. 359]. Таким образом, получается, что можно наживать деньги со спокойной совестью. Но помимо буржуазного предпринимателя аскетический протестантизм воспитал еще и совестливых, необыкновенно работоспособных и привязанных к труду как богоугодной цели жизни, чувствующих свою ответственность рабочих.

Отмечая связь русского капитализма со старообрядчеством, Булгаков обращает внимание на то, что гонения вырабатывают стойкость и силу характера, тогда как привилегированное положение огосударственной церкви ослабляет степень влияния религиозного фактора (независимо даже от особенностей вероучения). Православие в своем отношении к миру коренным образом отличается от протестантизма, но, как утверждает Булгаков, в дисциплине аскетического послушания оно, как и догматически не отличающееся от него старообрядчество, имеет могучие средства для воспитания личности и выработки чувства личной ответственности и долга, столь существенных для экономической деятельности.

Правда, с сожалением констатирует Булгаков, влияние православия на экономическое творчество русского народа становится все менее ощутимым и чаще оказывается слабее, чем влияние сект, по причине «прискорбного упадка православия в данный исторический момент».

Вывод, к которому приходит Булгаков, звучит и сегодня актуально: народное хозяйство требует духовного здоровья народа, повышения личной ответственности и самодисциплины, которая предполагает признание нравственных обязанностей в сфере профессионального труда. И дело не только в том, что «из-за низкого качества человеческой личности также происходит экономическое завоевание России иностранцами», но главным образом в том, что «для русского возрождения необходимо и национальное самовоспитание, включающее и более здоровое, трезвое и более честное отношение к вопросу о развитии производительных сил».

Более детально анализирует роль старообрядчества в развитии торгового и промышленного капитала в России историк Н.М. Никольский в работе «История русской церкви» [12]. Механизмы воздействия старообрядчества на экономическое развитие существенно отличны от тех, которые раскрывает Вебер, говоря о воздействии аскетического протестантизма на создание психологических предпосылок капитализма в Западной Европе. Главное отличие заключается в том, что религиозное развитие «посадской оппозиции» в форме «старой православной» веры предусматривало не столько выработку новой религиозной идеологии, сколько колонизацию по Волге и к Уралу, а также в зарубежье.

В руках старообрядцев оказались главнейшие торговые пункты по Волге, начиная от Шуи, судостроение, торговля хлебом. На Урале большие успехи были достигнуты в промышленном развитии. К середине XVIII в. старообрядческая буржуазия уже обладала «великими промыслами и торгами», а в начале XIX в. на первое место выдвинулась московская (рогожская) группа старообрядцев-купцов, ворочавших миллионными капиталами.

Никольский объясняет торговые и промышленные успехи старообрядцев рядом причин, и в первую очередь — необыкновенной солидарностью и взаимоподдержкой. Солидарность связывала не только членов одной общины, но все общины были связаны солидарностью интересов и оказывали друг другу поддержку. «Дух торгового капитала» был духом общинной солидарности на религиозной почве, усиливаемый гонениями. В этой взаимосвязи — сила старообрядческих объединений, своего рода инфраструктуры торговой деятельности в масштабах страны: *«Церковная организация*

поповщины была лишь псевдонимом широкой организации торгового капитала, главными владельцами которого были тогда “благословенные” адепты старой веры. Главное место в торговом обороте этой эпохи занимала торговля хлебом. Рогожская и Таганка задолго до организации специальной торговой агентуры уже имели таковую в лице старообрядческих общин хлеботорговых губерний...» [12, с. 245]. В первые десятилетия XIX в. торгово-промышленный Рогожский союз основал первые крупные мануфактуры в самой Москве и ее окрестностях, что явилось началом свободной капиталистической промышленности.

Крестьяне, массами поступавшие на мануфактуры, принимали старообрядчество, что давало им перспективу выхода из крепостного состояния и избавления от рекрутчины, т.е. эта перспектива была построена скорее на практических, нежели на этических интересах. За переход в старообрядчество крестьянам выдавались на льготных условиях ссуды для выкупа на волю и покупались для них рекрутские квитанции. Таким образом, здесь также промышленность обеспечивалась «работоспособными» и «чувствующими свою ответственность перед хозяином» рабочими: фабрикант был братом по вере и благодетелем.

Предпринимательство в развитии российского торгово-промышленного капитала имело иные мотивации, чем аскетический протестантизм с присущим ему индивидуализмом и чувством личной ответственности перед Богом. Гонения на раскольников усиливали дух солидарности, взаимоподдержки; выброшенные из официальных социальных структур, поставленные фактически «вне закона», они могли противопоставить силе государства — силу больших денег. Капитал — оружие в борьбе за веру с ее гонителями, долг движет наживающим миллионы, а не просто страсть к наживе; он делает «богоугодное дело» еще и потому, что кормит, дает работу, устраивает судьбу многих, которые иначе пропали бы. Таким образом, и здесь оказывается, что можно наживать деньги со спокойной совестью, и чем больше — тем лучше. Но увеличение богатства, в отличие от этики аскетического протестантизма, не рассматривается само по себе как высшее благо, как самоцель. Остается, по идее, отношение к хозяйственной деятельности как «общественному служению». Религиозная этика неизбежно вступает в противоречие с «рациональностью дела».

И не потому ли в России отношение к предпринимателю такое, говоря словами Булгакова, которое «загоняет морально в угол представителей промышленности, их деморализует, деградируя их в общественном мнении», «подвергает их общественно-моральному бойкоту?»

Быстрый рост промышленного и банковского капитала во второй половине XIX в. оказал воздействие на экономическую базу государственной православной церкви. Церковь, отмечает Никольский, тянется вслед за веком к капиталистическому накоплению, но совершает это чрезвычайно неуклюже и «работает» не столько на себя, сколько на государство.

По данным на 1910 г., лишь немногие церковные учреждения имели крупные земельные угодья, большую часть церковных земель составляли мелкие наделы сельских церковных приходов. Эксплуатировались с целью извлечения прибыли 800 тыс. десятин земли, принадлежавших архиерейским домам и монастырям, но эти земли составляли лишь 0,1% землевладения России в это время. Немногочисленные были и коммерческие предприятия церкви. Только несколько крупнейших монастырей вроде Троице-Сергиевой и Киево-Печерской лавры имели свои лабазы, лавки и доходные дома. Главным источником существования всех церковных учреждений и духовенства были казенные кредиты и доходы от чисто церковных операций. Лишенные земель, далеко не обеспеченные штатным казенным содержанием (из 934 монастырей в 1916 г. его получали только 275 всего в сумме 423 528 руб., т.е. около 150 руб. на монастырь), монастыри жили главным образом на свои средства, источником которых была своеобразная торговля: торговали местами на монастырских кладбищах, крестиками, иконами, освященным маслом, молитвами — 100%-й наживой. Церковный православный историк Е.Е. Голубинский говорил о том, что русские православные монастыри были самыми бессовестными торговцами в мире. Время от времени, когда поднималась волна нареканий, Синод пытался для поднятия авторитета монастырей побудить их расширить благотворительную и учебную деятельность, но, как правило, монастыри отказывались, ссылаясь на свою «бедность». В 1913 г. при монастырях было только 192 больницы с 2368 койками и 113 богаделен с 1517 призываемыми на всю Россию. Число тем более ничтожное, если сравнить его с числом монастырей и численностью монахов.

Все церковные денежные капиталы должны были в обязательном порядке помещаться в государственные процентные бумаги и храниться в Государственном банке. Когда в 70-х гг. XIX в. появились городские и частные банки, платившие больший процент, чем Госбанк, и церковные учреждения стали помещать в них свои средства, правительство оценило это как преступление, и в 1882 г. Синод отдал строжайший приказ передать все церковные вклады из частных банков в Госбанк и впредь не иметь никакого дела с частным денежным рынком. Церковь должна была служить государству не только духовными, но и материальными средствами. Никольский отмечает «паразитические черты церковной экономики» и приходит к заключению, что критическое положение

православной церкви послереформенного времени обнаруживается прежде всего в ее экономической слабости. Говорить о каком-либо реальном вкладе православия в экономическое развитие России не приходится.

И.С. Аксаков, призывавший к церковной реформе ради спасения православия, уподоблял церковное тело трупу, в котором составные части — миряне и клир — соединены лишь насильственно и механически, охвачены деморализацией и грозят окончательно разъединиться.

Итак, определенные религиозные ценности и установки могут способствовать развитию или упадку экономической системы. Если религиозная этика ориентирует на трудолюбие, прилежание, самоограничение и скромный образ жизни, служение «делу», а не самоублажение, то она может способствовать умножению богатств. Однако такого рода мотивация сама по себе не является ни достаточной, ни необходимой и должна подкрепляться действием других факторов.

В современном мире значение религиозной системы в экономике развитого типа мало заметно. Это обстоятельство объясняется тем, что в процессе модернизации создается неотъемлемо присущий всякому индустриальному обществу современного типа высокий уровень рационализации. Современное общество требует многочисленного научно-технического персонала, обучение и текущая социальная организация которого предполагают высокий уровень рационализации на уровне не только инфраструктуры, но и сознания. Сегодня в России «экономическая элита — самая нерелигиозная из элит» [14, с. 88].

Религия — социальная стратификация — социальная мобильность

В любом обществе существует социальное неравенство, которое заключается в том, что люди занимают в обществе неодинаковое «положение», разные позиции в системе социальных отношений. Они различаются по своему *социальному статусу*.

Вебер связывал статус с устройством общества. Он полагал, что классовые расслоения определяются экономическими отношениями, тогда как статус — через позитивное или негативное социальное оценивание. Принадлежность индивида (или группы индивидов) к тому или иному слою (страте, которой может быть класс, каста, сословие) определяет их позицию в системе социальных отношений. Статусные позиции имеют больший или меньший пре-

стиж. Но статус человека (группы) определяется не только занимаемым им положением, но и общественным мнением, т.е. оценкой того, в какой мере он отвечает требованиям, предъявляемым ему в связи с занимаемой им социальной позицией. Речь идет, таким образом, об уважении (или неуважении), оказываемом индивиду (группе). Социальный статус определяет место индивида в обществе на ступеньках социальной системы, его принадлежность к статусной группе. Статусные группы — это общности, члены которых ведут похожий образ жизни и придерживаются схожих норм, создают и охраняют традиционные нравы. С понятиями социальной позиции и статуса связано понимание социальной стратификации, мобильности и власти.

Вебер рассматривал общество как многоуровневую систему, в которой наряду с классовой принадлежностью, определяемой отношением к собственности, важное место принадлежит статусу, выполняемой индивидом социальной роли, степени обладания им властью. На основе различий по этим показателям складывается социальная иерархия. По утверждению Т. Парсонса, инструментальная роль социальной стратификации заключается в том, чтобы обеспечивать адекватное восприятие и выполнение социальных ролей посредством санкционируемой системы поощрений, призванных быть стимулом различных типов деятельности.

Принято различать четыре основных типа стратифицированного общества: *рабство, каста, сословие и класс*. Религия — одно из измерений стратификации в ряду таких, как ранжирование по родственному и этническому группам, профессиям, обладающим разным престижем, по степени власти и могущества, доходам или богатству, образованию или обладанию знанием.

Религия и кастовая система. Разделение на касты в Индии — единственный пример системы социальной стратификации по религиозному основанию: касты занимают различное положение в обществе по степени «ритуальной чистоты», определяющей разрешенный только их членам образ жизни и род занятий. Именно принадлежность к касте фиксирует, что каждый должен и может делать; возникает конфликт, если кто-то делает то, что положено делать другой касте (при этом считается, что лучше посредственно делать то, что положено, чем отлично выполнять обязанности другой касты). Эта система включает четыре кастовые группы (варны) и одну внекастовую — «неприкасаемых», которые считаются ритуально нечистыми, выполняют самую грязную работу и практически исключены из общественной жизни.

Две высшие касты — *брахманов* и *кшатриев* — включают духовных и светских правителей, воинов и землевладельцев, *вайшьи* — каста предпринимательских средних классов, *шудры* — работники, слуги, рабы. Варны включают многочисленные подкасты — «джати», каждая из которых имеет собственный социальный ранг и свод правил, призванных обеспечить поддержание *ритуальной чистоты* группы посредством ограничения или запрещения браков, а также физических и социальных контактов за пределами границ касты. Джати играют главную роль в определении повседневных занятий своих членов, ритуально регулируют трудовую занятость и методы ее выполнения.

Соблюдение правил поддерживается светскими и духовными санкциями, исходящими от обладающих карательными полномочиями властей касты. Оно поддерживается также общественным мнением, а в религиозном плане — индуистским учением, верой в перевоплощение (сансара): божественное присутствует в любом существе, и его душа (атман) неуничтожима; люди умирают, чтобы снова появиться в другой жизни; возрождение имеет моральную составляющую — в зависимости от того, как человек выполняет свое предназначение в обществе, он возрождается в более высоком или более низком положении, а наименее достойные могут возродиться в животном, более или менее *нечистом*. Принадлежность к касте — ничем не исправимый результат деяний в предыдущей жизни: следует смириться со своим положением в обществе и утешаться надеждой на переход в более высокую касту в будущей жизни. Единственная надежда на достижение более высокого ранга в следующем рождении — точное исполнение кастовых обязанностей. Высшая задача индуиста — избежать цикла перерождения и заслужить освобождение. Для этого используются *деяние* (или карма) — в основном соблюдение ритуалов своей касты, *знание* (джняна) — прежде всего знание священных книг и *служение* (бхакти) — культ в честь одного из богов индуистского пантеона. Такова в индуистском обществе структура духовного и социального управления; ее поддерживают два символа: *дхарма* — высший и вечный порядок вещей, определяемый абсолютным божественным началом, и *карма* — учение о перевоплощении. Каждый знает, что должен ждать смерти, чтобы улучшить свое положение. Кастовые запреты носят характер табу и отменяются крайне редко. За нарушение кастовых норм полагаются строгие наказания и мучительные обряды «очищения».

Очевидно, что кастовая система обуславливает стабильность общества. *«Решающей для влияния кастовой системы... была ее связь с верой в перевоплощение души, согласно которой улучшение шансов*

при новом рождении зависит только от выполнения предписанной кастой профессиональной деятельности. Любая попытка выйти из касты, особенно попытка проникнуть в сферу деятельности других, высших каст, навлекает злые чары и ухудшает шансы при перевоплощении. Это объясняет, почему именно низшие касты — которые, конечно, больше всего заинтересованы в улучшении своих шансов при перерождении — наиболее тверды в выполнении кастовых обязательств и (в целом) никогда не пытались низвергнуть кастовую систему посредством “социальных революций” или “реформ”. Библейское, подчеркиваемое и Лютером предписание — “Каждый оставайся в том звании, в котором призван” — поднято здесь до уровня главного религиозного долга и санкционировано религией под угрозой страшной кары» [1, с. 109–110]. Вебер связывал с индуизмом традиционализм индийского общества, полагая, что кастовая система препятствовала развитию капитализма в Индии:

«Специфическое воздействие религиозного освящения касты на “дух” ведения хозяйства прямо противоположно рационализму. Кастовая система превращает отдельные, возникшие в результате разделения труда, виды деятельности, в той мере, в какой они служат признаком кастового различия, в санкционированную религией и потому “священную” профессию. Каждая индийская каста, даже самая презренная, рассматривает свою деятельность (не исключая занятия воровством) как установленное специфическими богами или во всяком случае специфической божественной волей жизненное предназначение и утверждает в чувстве собственного достоинства посредством технически совершенного выполнения своей профессиональной “задачи”. Однако эта профессиональная этика, во всяком случае для ремесленной деятельности, в определенном смысле “традиционна”, а не рациональна. Свое назначение и оправдание она находит в области ремесленного производства, в абсолютном качественном совершенстве продукта.

Она далека от мысли о рационализации способа производства, которая лежит в основе всей современной рациональной техники, или систематизации функционирования предприятия, превращая его в рациональное, направленное на получение прибыли хозяйство, — от той мысли, которая лежит в основе современного капитализма» [1, с. 109].

Краеугольный камень кастовой системы — разграничение «чистого» и «нечистого» в религиозном смысле. Каждая группа располагается в иерархическом порядке каст соответственно степени своей «чистоты». На каждом уровне имеются свои показатели «чи-

стоты» и «нечистоты». Таким образом, для кастового строя решающим является то, что все другие существующие в обществе различия могут быть вписаны в систему координат «чистое — нечистое». В первую очередь принадлежность к той или иной касте определяет профессиональную дифференциацию и структуру власти в обществе. Реальная власть в Индии принадлежала «раджам», князьям из касты кшатриев. Но в религиозно определяемой иерархии они стояли ниже брахманов. Это очевидное расхождение сознательно поддерживалось в качестве идеологического принципа, тогда как в западных обществах доминировала тенденция к сакрализации правителя и приписыванию ему жреческого статуса.

Происхождение кастовой системы в Индии остается нерешенным вопросом. Однако ясно, что одним из важных обстоятельств была монополизация ритуала брахманами, которые впервые провели резкую дифференциацию в культовой сфере общества на «чистое» и «нечистое». Эта религиозно обусловленная система социальной стратификации оказалась исключительно долговечной не в последнюю очередь и потому, что была достаточно гибкой.

Так, целые племенные образования оказались интегрированными в индийское общество посредством их определения в качестве той или иной касты; допускалась — и это было чрезвычайно важно — сама возможность посредством соблюдения предписаний кастовой чистоты перехода в более высокую касту; с помощью аскезы внемирской ориентации отдельные личности, «религиозные виртуозы» могли как бы отрешиться от кастовой системы, не навлекая при этом на себя осуждения. Всегда существовали религиозно мотивированные группы (большое число «сект»), приверженцы которых жили вне кастового строя.

Понятие касты связано со спецификой индийского общества и индуизма как его религии, это понятие невозможно переносить на другие общества иначе как в условном смысле.

До сих пор попытки преодолеть кастовую систему в Индии не привели к полному успеху даже несмотря на то, что жизнь в больших городах делает неосуществимым запрет на соприкосновение между кастами.

Но и в обществах более эгалитарного характера, с менее явно выраженным неравенством, даже сегодня, когда, казалось бы, только успех и власть решают вопрос о престиже и принадлежности к тому или иному слою, дихотомия «чистого» и «нечистого» все же продолжает сказываться (имеют значение и происхождение «из хорошей семьи», «порода» или «чистота крови», и «чистая совесть» и т.д.).

Не экстраполируя кастовую систему на другие общества, тем не менее можно признать, что религиозная (или ритуальная) чистота остается одним из измерений социального статуса и объясня-

ет главный механизм влияния религии на структуру социальной стратификации в обществе. В религиозно-гомогенных обществах и в обществах, где существует религиозный плюрализм, этот механизм действует по-разному. Но достаточно типичной является ситуация, когда в обществе, в котором существуют разные религии и одна из них в силу каких-то обстоятельств является господствующей (государственной, религией этнического большинства и др.), принадлежность индивида к этой господствующей религии способствует повышению его социального статуса.

В Российской империи, где православная церковь была государственной, последователи других вероисповеданий существовали на правах терпимых «иноверцев». В статье о протестантских сектах в США Вебер констатировал, что в этой стране в начале XX в. принадлежность к определенным религиозным общинам являлась показателем респектабельности, значимым для делового успеха, завоевания достойного положения в обществе.

Вебер: сословия, классы и религия. Очевидна связь между спецификой религиозных систем и их «социальной принадлежностью». Вебер настойчиво и убедительно раскрывает многоплановую социальную обусловленность религии. Он увидел в религии, в отличие от Маркса и Дюркгейма, не продукт экономических отношений или социальной связи, а образование, возникающее и существующее каждый раз в исторически конкретном социокультурном контексте. Новое в социологии Вебера — понимание того, что религиозные символы и институты определяются культурным контекстом, специфическим для того или иного социума, социальной среды, социального слоя.

Религия — это вера, которой придерживается та или иная социальная группа. В качестве социального феномена, как предмет социологического анализа «религия вообще» не существует. Христианство, например, представлено в каждом конкретном случае в специфических символах, верованиях, ритуалах, особенности и социальный смысл которых могут варьировать в широких пределах в зависимости от социальной реальности, особенностей и интересов группы, которой они присущи.

Общим является то, что религии в собственном смысле — «религии спасения», *этические религии* — делают человеческую жизнь осмысленной, обеспечивают ее «моральной архитектурой». Но какова эта «архитектура», можно понять, только исследовав эту религию в ее историческом существовании, определив ее социокультурные параметры. В таком случае *религиозный плюрализм* означает наличие в одном и том же обществе нескольких способов

осмысления жизни, ее конечных целей и безусловных ценностей — способов, которые могут быть представлены как в разных религиях, так и в одной и той же религии.

С этой точки зрения христианство остается абстрактным понятием, «идеальным типом», пока не наполнено конкретным содержанием, пока рассматриваемый феномен не определен во времени и пространстве, т.е. пока он не соотнесен с питающей его социальной и культурной средой, которая дает возможность понять именно это интересующее нас явление, понять, с каким христианством мы имеем дело. Вебер показывает, что христианство как *религия крестьян* отличается от христианства как *религии средневекового рыцарства* или *городской религии ремесленников*, каковой было первоначальное христианство. В этой связи понятно, что социологическое исследование религии является одним из аспектов исследования социальной стратификации и социальной мобильности. Религия является одним из измерений социального статуса группы или индивида, она выражается в существовании специфических социальных ролей и взаимодействий.

Сословия и религия. *«Не существовало хозяйственной этики, которая была бы только религиозно детерминирована. Совершенно очевидно, что она в значительной мере обладает чисто автономной закономерностью, основанной на определенных географических и исторических особенностях, которые отличают ее от обусловленного религиозными или иными моментами отношения человека к миру. Однако несомненно, что одним из детерминантов хозяйственной этики — именно только одним — является религиозная обусловленность жизненного поведения. Она, в свою очередь, также, конечно, испытывает в данных географических, политических, социальных, национальных условиях большое влияние экономических и политических моментов. ...В данной работе речь может идти лишь о попытке выделить направляющие элементы жизненного поведения тех социальных слоев, которые оказали наиболее сильное влияние на практическую этику соответствующей религии и придали ей черты, отличающие ее от других религий»* [5, с. 44].

«Для каждой данной религии можно большей частью выделить слои, жизненное поведение которых было во всяком случае по преимуществу определяющим. Так, **конфуцианство** было сословной этикой литературно образованной светской рационалистической бюрократии. Религиозная (или, если угодно, иррелигиозная) этика этого слоя во многом вообще определила жизненное поведение китайцев.

Напротив, носителями раннего индуизма были литературно образованные представители наследственной касты, не занимающие никаких должностей, действовавшие в качестве своего рода ритуалистических пастырей отдельных людей и сообществ, а также в качестве несокрушимого центра сословного членения, которое они определяли. ...Буддизм распространялся странствующими нищими монахами, предававшимися созерцанию и отвергавшими мир... Ислам был вначале религией воинов-завоевателей, рыцарского ордена, состоявшего из дисциплинированных борцов за веру... Иудаизм стал после вавилонского пленения религией "народа пария"... И, наконец, христианство было вначале учением странствующих ремесленников, специфически городской религией по своему характеру и оставалось таковой во все времена своего внешнего и внутреннего расцвета — в античности, в средние века, в пуританизме» [5, с. 44–45].

«Религия крестьян» представлена в разные исторические эпохи в разных религиозных системах, но «чем больше развитие культуры ориентировано на крестьянство (на Западе — в Риме, на Дальнем Востоке — в Индии, в Передней Азии — в Египте), тем сильнее этот слой населения влияет на создание традиционных представлений и тем меньше этической рационализации достигает религия. ...Крестьяне очень редко являются носителями какой-либо иной религии, кроме исконной для них, магической» [1, с. 139].

Вебер рассматривает раннее христианство как «городскую религию». Если израильская религия в эпоху до пророков была в значительной степени «религией крестьян», то уже для позднеиудейского общинного благочестия понятия «сельский житель» и «безбожник» были тождественны [1, с. 140], а в раннем христианстве язычник именуется просто сельским жителем (именно таково значение лат. *paganus*). Еще в официальных доктринах средневековой католической церкви и у Фомы Аквинского крестьянин рассматривается как христианин более низкого ранга.

Вебер показывает, что совершенно невозможно представить возникновение организованной христианской общины, какой была первоначальная христианская община, вне городской жизни. Раннехристианская община предполагает разрушение границ между родами, понятие «должности», восприятие общины как «института», служащего объективным целям корпоративного образования. Эти концепции были разработаны сначала в греческой культуре, а затем в римском праве. Специфические черты христианства как этической религии спасения и личного благочестия обрели почву именно в городе.

Так, именно в городах европейского средневековья качества христианства как этической религии все время поддерживались в противовес попыткам феодальной знати выдвинуть на первый план ритуалистические и магические элементы.

Вебер характеризует специфические черты «рыцарской веры», веры «бюрократической» (чиновничества), бюргерской — веры городского патрициата и ремесленников, непривилегированных низов и интеллектуалов и др. За исходный пункт Вебер берет не конкретную стратификационную систему — он выясняет, какой слой является типическим носителем того или иного вида религиозности. Главное внимание он уделяет при этом выяснению характерного для того или иного слоя отношения к религии.

Примером может служить анализ отношения к религии *господствующей бюрократии*. Ей присущи трезвый рационализм и идеал дисциплины и «порядка» как абсолютного мерила ценности. Отсюда — обычное для такой бюрократии глубокое презрение ко всякой иррациональной религии и в то же время — сознание ее необходимости для поддержания дисциплины, послушания масс.

Так рассматривали религию в древности римские чиновники, такой же, по мнению Вебера, является позиция государственной и военной бюрократии в XX в. Все они внешне почитают религию как часть своих сословных обязанностей в той мере, в какой это выражается в признанных государством традициях. Правящая бюрократия не заинтересована ни в самостоятельности церкви, ни в возникновении какой бы то ни было общинной религиозности сектантского типа.

«Европейская бюрократия, разделяющая в общем подобное презрение ко всякой религиозности, вынуждена официально проявлять уважение к церковной религии, чтобы сохранить власть над массами» [1, с. 146].

Исследования, проведенные в конце 1990-х гг., показали, что самая нерелигиозная из элит сегодня в современной России — экономическая. Лучше всего относится к русской православной церкви (РПЦ) и поддерживает ее интересы политическая элита.

Это понятно, если учесть, что степень доверия населения к РПЦ неизмеримо выше, чем к другим институтам (правительству, милиции, судам, СМИ и т.д.): близость к церкви как бы «освящает» не пользующиеся доверием институты и политиков, и представляющая их церковь как бы передает им частичку своего авторитета. Хотя многие российские политики явно неверующие, большинство демонстрирует официальную показную религиозность; для того чтобы просто заявить о своем неверии, не говоря уже о том, чтобы выступить против тех или иных позиций и интересов церкви, сегодня требуется большое мужество.

Между тем *«политическая элита из всех элитарных групп в своем отношении к разным религиям... наиболее нетерпима и особенно нетерпима к религиям, наиболее опасным для сохранения связки «верующий русский — прихожанин РПЦ». ...Она из «светских» элит наиболее близка по своим идейным ориентациям к элите РПЦ. Состав политической элиты очень «пестрый», в нее входят люди разных партий и идеологий и разных карьер — депутаты и чиновники. Тем не менее в целом ей свойственна и максимальная степень поддержки стремлений РПЦ, и националистически-великодержавная тенденция... и большее, чем в других элитарных группах, самоотождествление с государством»* [14, с. 98, 114].

Вклад социологии религии в объяснение социальной стратификации определяется тем, что она помогает установить, каким образом религиозная принадлежность служит средством сплочения тех или иных социальных слоев. Значительно труднее судить о том, насколько социальный слой в большинстве своем прибегает к религиозным средствам, чтобы выразить свои интересы. Во всяком случае, статусное несоответствие (например, между экономическим господством и низким престижным рангом) могло послужить мотивом поиска религиозных средств его выражения и преодоления, в ряде случаев — через развитие новых религиозных движений.

Проблема перехода из одной религии в другую. П. Сорокин [9, с. 179] рассматривает проблему «религиозного расслоения» под углом зрения «религиозных перегруппировок» — перехода из одной религии в другую. Он отмечает, что, за исключением эпох острой религиозной борьбы, в нормальных условиях циркуляция индивидов из религии в религию сравнительно слаба и основные религиозные группы, особенно крупные, имеют устойчивые объемы. И лишь на протяжении столетий или тысячелетий религиозные перегруппировки в виде колебания объема религиозных групп оказываются весьма значительными, вплоть до того, что одни из них исчезают, а другие появляются: *«Столетиями религиозное расслоение может оставаться почти неизменным. Затем вдруг наступает эпоха кризисов; начинается интенсивное религиозное брожение; индивиды массами начинают перекочевывать из одной религии в другую; одни религиозные группы худеют, иногда исчезают совершенно; другие — появляются и растут с изумительной быстротой (примером таких эпох могут служить первые века распространения христианства, ислам, эпоха Реформации или современная эпоха распространения религии социализма и т.д.). Затем снова наступает эпоха «затишья», продолжающаяся иногда десятки и сотни лет»* [9, с. 432].

Сорокин полагает, что такая смена периодов религиозных движений и застоев связана с изменением всего социального уклада жизни населения, меняющего его нравы, стремления и чувства. Новая вера, появившись, сама оказывает воздействие на это изменение.

Сорокина интересуют перспективы, связанные с религиозным расслоением. Он считает, что оно не исчезнет — это могло бы быть в том случае, если бы люди стали членами одной религии, но это маловероятно. История, напротив, говорит не об уменьшении, а об увеличении числа религиозных групп, о росте религиозной гетерогенности общества. Меняются только формы верований, и потому *«не приходится надеяться на исчезновение религиозного расслоения... по крайней мере в ближайшие столетия»* [9, с. 432]. Более вероятным Сорокин считает ослабление антагонизма, вызываемого различием верований.

Предположения Сорокина о численной стабильности религиозных групп и их состава на протяжении сравнительно небольших промежутках времени получили подтверждение.

Исследования, проведенные в середине XX в., зафиксировали, например, что среди приверженцев конгрегационалистской церкви в конце 1940-х гг. в США 67% составляли представители высших и средних слоев, а среди баптистов — только 32%. За прошедшие десятилетия эта разница несколько уменьшилась (прежде всего за счет миграции), но все еще имеет место.

Чем это можно объяснить? Принимая во внимание, что США — наиболее характерная с точки зрения религиозного плюрализма страна, можно предположить, что для такого общества устойчивость связи религиозной принадлежности с социальным расслоением объясняется специфической для каждого слоя религиозностью и религиозными запросами, которые учитывают и удовлетворяют разные церкви и деноминации (в одних сильнее подчеркнуты ритуалистические, в других — спонтанно-эмоциональные моменты и т.д.). Религиозный плюрализм в данном случае связан с существованием специфической для разных социальных слоев религиозности.

Религия и социальное неравенство. Можно согласиться с выводом Б. Барбера, что в западных обществах христианская вера в идеале нашла выражение в таких принципах как «братство людей во Христе» и «священство всех верующих» (в протестантизме), что имело своим важным последствием значительное уменьшение фактического неравенства в том, что касается религии. Впрочем, *«в реальной социальной действительности неравенство в других измерениях стратификации, вероятно, постоянно мешало осуществлению христианского идеала полного равенства в религиозной и ри-*

*туальной чистоте, причем в прошлом, пожалуй, в большей степени, чем ныне, хотя нам по-прежнему еще далеко до наступления "царства божия" в этом отношении*¹.

Религия в ее отношении к социальному неравенству и стратификации должна быть рассмотрена в связи с проблемой легитимации неравенства в важнейших формах его проявления в обществе. Один возможный вариант — оправдание неравенства, когда оно не считается несправедливостью, поскольку временное неравенство в земной жизни вознаграждается в последующем. На этом представлении строится кастовая система.

Иначе обстоит дело в обществах, которые идеологически утверждают равенство всех людей и в которых тем не менее существуют социальное расслоение и неравенство. Можно оправдывать такое положение ссылкой на различие индивидуальных способностей (как это часто и делается) и сводить проблему равенства к равным «стартовым возможностям». В какой-то мере такая легитимация может быть эффективной в обществах с высокой вертикальной мобильностью, чтобы можно было рассматривать достижение высокого положения как результат индивидуальных усилий. В обществах с малоподвижной системой стратификации чаще всего легитимация осуществляется посредством сакрализации существующего порядка, социально обусловленного неравенства. При этом возможны два типа религиозной легитимации социального неравенства: в одном случае оно обосновывается как Богом установленный порядок вещей, в другом — как нечто связанное с нарушением божественных установлений. С точки зрения христианства «святость», обладание блаженством не связаны с положением индивида в системе социальной стратификации («Многие же будут первые последними, а последние — первыми» [Мф. 19: 30]).

В христианстве проблема оправдания неравенства решается как проблема теодицеи, оправдания Бога перед лицом зла, царящего в мире. Эта проблема решается христианством в ходе его долгой истории, на протяжении которой не раз происходили кардинальные изменения в системе социальной стратификации. Во введении к «Хозяйственной этике мировых религий» Вебер приводит блестящий пример анализа проблемы теодицеи в контексте социальной психологии мировых религий. Он рас-

¹ Барбер Б. Структура социальной стратификации и тенденции социальной мобильности // Американская социология сегодня. Проблемы, перспективы, методы. М., 1972. С 240.

считывает связь между религиозной этикой и интересами разных социальных слоев: религия «бедных» отличается от религии «богатых».

Вебер показывает, что развитие рациональной религиозной этики именно в обладающих меньшей социальной значимостью слоях объясняется их положением в обществе. Представители обеспеченных слоев, пользующихся почестями и властью, обычно создают свою сословную легенду об особых достоинствах, достигающихся в силу благородства происхождения; сам характер жизни этих слоев питает их чувство собственного достоинства. Напротив, слои социально угнетенные, место которых в обществе оценивается негативно, основывают свое достоинство прежде всего на вере в свою миссию, которая осуществится тогда, когда все переменится и восторжествует справедливость, — те, кто презираются как «последние», станут «первыми».

Верующие из низших слоев больше склонны к ориентации на потусторонний мир и вознаграждение в жизни иной. Они чаще испытывают страдания, соприкасаясь с социальной системой, и острее ощущают это как несправедливость, а потому склонны рассматривать потусторонний мир как область действия злых сил, сатаны. Они нуждаются в утверждении некой глубокой справедливости или смысла, который в конечном счете возобладает: добро должно победить зло. Привязанность к «другому миру» знаменует их отказ от погони за мирским успехом, но отказ на условии, что он сулит нечто большее, чем то, от чего здесь приходится отказываться.

Напротив, теодицеи высших слоев — это теодицеи «хорошей судьбы», а не отчаяния и бегства: удачливый хочет знать, что его удача — не слепой случай, а заслуженная награда. У высших слоев экономическое процветание рассматривается как знак милости Божьей, у низших неискоренимо подозрительное или негативное отношение к богатству, в котором часто видят корень зла и угрозу «гибели».

Итак, в каждом обществе, где члены разных социальных слоев исповедуют общую религию, существует тенденция к образованию ее модификаций и реинтерпретаций применительно к интересам и ценностям каждой социально-экономической группы.

Согласно Э. Трёльчу, «секты», стоящие на позициях неприятия и осуждения «мира», находят опору в низших социальных слоях, тогда как «церкви», благословляющие существующие порядки, — в высших и средних.

Социальная стратификация получает отражение в религиозном мировоззрении, которое в социальном плане может быть ориентиро-

вано существенно различным образом: 1) на воздаяние только в посмертной жизни, поскольку в «этой» остается только нести каждому свой «крест», бремя испытаний, потому что «здесь» ничего изменить нельзя; это позиция социальной пассивности; 2) на продвижение к более гуманному обществу усилиями человека, следующего божественным заповедям и делающего все о него зависящее, чтобы приблизить «Царство Божье»: мирская эсхатология социального оптимизма; 3) еще одна разновидность мирской эсхатологии — *миллениаризм* (от лат. *millenium* — тысячелетие): спасение ожидается в пределах истории, но не путем постепенного, «эволюционного» совершенствования того, что есть, а путем ухода из «мира греха и зла» или его разрушения под водительством Высшей силы; нынешнее общество уже на пороге этого полного преобразования всей жизни, оно наступит скоро и начнется «тысячелетнее Царство Божье» на земле; 4) самая радикальная разновидность эсхатологии — апокалиптическая: свершится последний и страшный суд, с ним закончится бег времени, зло будет наказано, а добро восторжествует.

С религиозным мировоззрением связана установка на движение членов религиозных групп вверх или вниз в стратификационной системе, т.е. на социальную мобильность.

Социальная мобильность существует в большем или меньшем объеме во всех обществах на разных стадиях истории. В прошлом мобильность осуществлялась в небольшом объеме, т.е. движение вверх или вниз касалось лишь немногих. В ходе социального развития эти возможности расширяются. Изменяются не только объемы, но и каналы социальной мобильности.

Такой традиционный канал мобильности, как продвижение по социальной лестнице с помощью религиозных ролей, продолжает надежно служить и сегодня, хотя часто в несколько модернизированной форме.

Церковные должности разного уровня для разных слоев служили и продолжают служить часто одним из немногих шансов занять «положение» и продвинуться вверх в обществах, где сильны сословные традиции. Церковные учебные учреждения часто выполняли важную функцию, создавая предпосылки для успешной карьеры способных, но неродовитых и бедных молодых людей.

Нехватка священников сегодня, например у католической церкви, объясняется наряду с прочим еще и тем, что стало больше каналов для продвижения вверх в связи с развитием светского образования.

Несмотря на существование христианского идеала равенства всех людей, в обществе до последнего времени доминировала норма, не одобряющая социальную мобильность: человек не должен

стремиться к продвижению для себя лично. В любой, в том числе и религиозной, форме понимание общества как социального организма, построенного по иерархическому признаку, обосновывало и оправдывало неподвижность социальной структуры в целом и неизменность положения, занимаемого в ней каждым человеком (в индуизме это кастовая норма, в христианстве — идея божественного порядка: «каждый оставайся в своем звании»). Религия в совокупности с другими переменными — один из факторов, формирующих «стиль жизни».

Религия и семья

Семья относится к числу самых древних форм социальной жизни людей. Родственные связи были первоначальной формой организации общества. Понятно, что в условиях неразвитой социальной дифференциации религиозные действия совершались в рамках этой первоначальной социальной структуры.

На этой основе возникло предположение, что семья и религия находятся между собой в такой тесной связи, что семья должна рассматриваться как «естественная» религиозная ячейка, как первичный социальный носитель религии и как религиозное по своей сути социальное образование. Эту точку зрения развивали во второй половине XIX в. французский историк Жюль Фюстель де Куланж («Античный город», 1864), а также английский востоковед В. Робертсон Смит применительно к древне-арабскому обществу. Правда, то, что Фюстель де Куланж называл семьей, более точно следовало обозначить понятием «род». По мнению автора, «семья» в этом смысле была первоначально единственной формой общества, но христианство ее разрушило.

Точка зрения на семью как сакральное образование обычно подтверждается ссылками на то, что во многих обществах религиозные ритуалы совершались в рамках семьи и огонь домашнего очага считался священным.

Довольно часто и в настоящее время семья является тем местом, где совершаются религиозные ритуалы, но при этом следует помнить: то, что мы называем семьей сегодня, существенно отличается от того, что было семьей в древних обществах.

В ходе развития и внутренней дифференциации общества его институциональные образования разделились на две сферы — частную и общественную области жизни. Семья во многом утратила черты общественной (публичной) организации, которыми была наделена в прошлом, и стала в большей мере делом частной жизни.

Одно из следствий секуляризации заключается в тенденции религии к «поляризации» мест ее сосредоточения в наиболее публичной и наиболее частной сферах — в институтах государства и семьи.

Многие из людей, которые убеждены, что «религия кончается у фабричных ворот», т.е. в сфере экономики, сохраняют, по словам П. Бергера, убеждение, что нельзя вступать ни в войну, ни в брак без традиционной религиозной символики.

Проследивая религиозную эволюцию, социологи обнаруживают тенденцию «приватизации» религии (эта тенденция фиксируется также в теориях секуляризации). Религиозные верования и религиозная практика в современном обществе становятся в значительной мере частным делом. Возможно, с этим связано то обстоятельство, что сегодня в первую очередь многих привлекают те религиозные ритуалы, которые связаны с событиями семейной жизни. В свою очередь, в деятельности современной христианской церкви значительную долю составляет именно то, что связано с семьей, — бракосочетания, религиозное воспитание детей и др. Церковные деятели склонны сегодня рассматривать семью как главную и нерушимую базу организованной религии в ее традиционных формах.

Действительно, в современном обществе существует тесная связь между церковью и семьей. Социологические данные подтверждают, что церковная деятельность в большей степени обращена к женщинам и детям, среди церковных преобладают мероприятия, связанные с семьей, среди прихожан сегодня в церкви большинство составляют женщины.

Тем не менее в ряде отношений взаимосвязь семьи и религии представляется в настоящее время не столь уж однозначно нерушимой; во всяком случае, для понимания существа и характера этой связи требуется принять во внимание изменения, которые претерпели и семья, и религия, влияние этих изменений на отношение «семья — религия».

Прежде всего в общественном сознании произошла переоценка значимости и необходимости ритуального сопровождения таких событий, как рождение ребенка, бракосочетание и смерть.

Сегодня значительному числу людей представляется возможным обойтись без церковного ритуала в этих случаях. Очень часто ритуалы рассматриваются как желательные, потому что они имеют эстетические достоинства или просто потому, что «так принято», т.е. они утратили прежний «жизненно необходимый смысл». Большинство проявлений жизни утрачивают свое прежнее сакральное измерение. Смерть в современном обществе воспринимается как «удел старости». Во вся-

ком случае, в отличие от того общества, которое изучал Б. Малиновский, в современном обществе практически больше не существует социальной группы, в которой смерть одного из членов воспринималась бы как угроза ее существованию.

Если внимательно присмотреться к продолжающим совершаться ритуалам и составу их участников, то во многих случаях обнаружится отсутствие четко определенной по составу и численности социальной группы, которая является их носителем. Это происходит ввиду очевидного ослабления родственных связей; часто они поддерживаются чисто номинально и не рассматриваются как обязывающие к определенным поступкам, участию в семейных церемониях. Возрастающее различие социальных позиций среди родственников приводит к тому, что нередко контакты в социально оформленном ритуальном выражении заменяются более «приватными», «интимными», т.е. без церковного ритуала.

Короче говоря, современная семья не является тем незыблемым фундаментом церковно-ритуальной деятельности, каким она была в традиционном обществе. Часто считают возможным обойтись без церковного ритуала, заменяя его тем или иным эквивалентом, не имеющим отношения к церкви и религии. Семья большей частью перестает быть местом проведения общественных ритуалов (государственных праздников).

Для понимания отмеченных изменений представляет интерес осуществленный Т. Парсонсом теоретический анализ отношений, связывающих семью и церковь в современном обществе. Он исходит из того, что современная семья и церковь в ходе и в результате социальной дифференциации стали весьма специализированными структурами. Они утратили возможность, которой обладали прежде, выступать в качестве компетентных инстанций, организующих определенные сферы жизни тех или иных групп. Как семья, так и церковь в современном обществе оказывают влияние на индивидов не посредством «организаторской компетенции в определенных сферах жизни», а благодаря «мотивационному ангажементу» (семья) и «ценностному ангажементу» (церковь).

Утраченное значение «организующей силы» оба института компенсируют выполняемыми функциями поддержания общества в двух существенных для него процессах, связанных с «пограничными структурами» жизни индивида: семья — в социализации индивида, закладывая основу личности в промежуток от рождения до участия в жизни общества; церковь — в соотношении человека с конечными условиями его существования, помогая обрести смысл жизни и справиться с загадкой смерти.

Парсонс констатирует, что оба институциональных комплекса в процессе дифференциации были лишены прежнего значения. Это не означает, что в результате социальной дифференциации семья и религия вообще «утратили значение». Роль церкви, отмечает Парсонс, начинается тогда, когда первоначальная связь с матерью и зависимость от семьи частично разрушаются, уступая место восприятию общественных ценностей.

Однако Парсонс приходит к выводу, что в результате утраты прежних функций и значения между семьей и церковью в современном обществе возникает расхождение, которого прежде не существовало, что современная семья не является больше той социальной единицей, которая имела сакральное значение и в пределах которой осуществлялись религиозная жизнь, религиозные ритуалы. Выводы современных социологов не опровергают полностью тех заключений, к которым пришел Фюстель де Куланж, если помнить, что «семья» античного общества была иной по сравнению с современной семьей и ее можно было бы обозначить как «род». Эта структура выступала носителем и началом «семейных культов» и сакрализованных генеалогий, у нее были свои религиозные символы; и хотя это не является безусловно обязательным и достоверно подтвержденным, такая семья могла почитаться как «священная вещь» (в понимании Дюркгейма). Такая семья (клан, род) обладала необходимым для сакрализуемой «вещи» качеством — долговременностью.

Однако в большинстве обществ семья не является долговременным социальным институтом. Это относится и к традиционной семье, которая на протяжении XIX и XX вв. все больше уходит в прошлое и утрачивает ряд функций, которые выполняла прежде. Так называемая *одноответственная* семья, в которой совместно живут три поколения, была приспособлена к стабильному аграрному обществу. Формой семьи, наиболее приспособленной к условиям индустриального общества, является *нуклеарная* семья, которая обособляется от более широких групп родственников. Таким образом, в процессе социального развития происходил распад более крупных семейных единиц. Родственные связи в индустриальном обществе ослабляет наряду с другими факторами и обстоятельство, что социальная мобильность часто обуславливает разное общественное положение членов семьи, что порождает различия в стиле жизни и возможностях братьев и сестер, а вместе с этим подчас и взаимное непонимание и отчуждение.

Функции, которые утрачивает семья (как кооперативное трудовое объединение, например), не являются для нее неотъемлемы-

ми и определяющими в ней главное. Это главное остается: социализация детей, точнее — начальная и совершенно особая ее фаза. Она решается в универсальной, как эмпирически установлено, относительно длительной связи между немногими лицами (отец и мать, бабушка и дедушка) с новорожденными. В этой фазе происходит то, что психологически можно обозначить как образование первичного доверия, и вне семьи никакой другой институт не может обеспечить его возникновение. Но именно эти-то глубинные характеристики семьи столь интимны, что недоступны не только социологическому измерению, но и вообще всякому объективирующему выражению. Можно полагать, что в этом смысле семья не детерминируется социологически фиксируемыми отношениями с другими социальными институтами, включая церковь и религию.

С учетом сказанного обратимся теперь к вопросу об отношении религии к семье, имея в виду свойственное «религиям спасения» понимание семьи и поучения, касающиеся семейной жизни, т.е. нормативный аспект отношения религии к семье.

Религии спасения (такие, как буддизм и христианство) должны были пройти долгий путь поисков, прежде чем найти способ совместить признание общественно полезных функций семьи с их индифферентным отношением к общественной жизни «в миру» как проявлением основной религиозной установки неприятия мира.

Первоначально отношение христианской религии к семье и браку было скорее негативным: привязанность к семейному очагу и верность родственным обязательствам вступали в противоречие с исключавшей все остальные узы приверженностью религиозной группе. Это объясняется особенностями процесса возникновения религий спасения как религий универсальных, которым приходилось утверждаться в противодействии традициям «народных религий».

Если иудаизм, из которого выросло христианство и с которым оно должно было размежеваться, во времена проповеди Иисуса поднимал основание семьи и рождение детей до религиозно-нравственного долга, то в высказываниях, вкладываемых в уста Иисуса, звучит негативное отношение к приверженности семье, вплоть до отрицания того, что дети должны заботиться о том, чтобы похоронить умершего отца. В Евангелии от Матфея: *«Когда Он еще говорил к народу, Мать и братья Его стояли вне дома, желая говорить с Ним. И некто сказал Ему: вот Мать Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобой. Он же сказал в ответ говорившему: кто мать Моя и кто братья Мои? И указав рукою на учеников Своих, сказал: вот Мать Моя и братья Мои. Ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат и сестра и мать»* [Мф, 12: 46–50; см. также: Мф, 8: 19–22 и Лк, 9: 57–62].

В посланиях ап. Павла нет осуждения обычной семейной жизни, но все же подчеркнута предпочтительность свободы от семейных уз: *«Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене»*. Поэтому *«кто непоколебимо тверд в сердце своем и, не будучи стесняем нуждою, но, будучи властен в своей воле, решился в сердце своем соблюдать свою деву, — тот хорошо поступает»* [I Кор 7: 32–33, 37]. Монах посвящает себя служению Богу, давая обет безбрачия.

Правда, уже в посланиях и относящейся к этому времени неканонической литературе начинают утверждаться в качестве нормы постоянство в семейной жизни, взаимная ответственность супругов, отцовские обязанности. Преобразование христианских представлений о семье и браке совершалось довольно медленно, и этот процесс растянулся до Позднего средневековья, завершившись тем, что христианство превратилось в главного глашатая обстоятельно разработанной морали семьи: запрет внебрачных отношений, нерасторжимость брака и т.д.

Правда, во всей своей строгости христианское учение о семье и браке никогда не могло быть осуществлено. Само же церковное право рассматривает определенные возможности признания недействительными брачных уз и расторжения брака.

Как показывают данные исследований, учения о семье и браке, нормы семейных отношений, устанавливаемые разными конфессиями, оказывают определенное влияние на поведение приверженцев соответствующих конфессий. В какой-то мере церковь способна осуществлять в этом отношении функцию социального контроля. Данные, полученные до начала 1960-х гг., свидетельствовали, например, о том, что католики по сравнению с протестантами реже вступали в смешанные браки, реже прибегали к абортам, у них было меньше разводов, семьи были более многодетными. В интерпретации этих данных возникли расхождения: одни видели в этих данных результат церковной социализации; другие считали, что решающее значение имеют различные ценностные ориентации у протестантов и у католиков.

Например, более высокая мобильность у протестантов находит проявление и в большей семейной мобильности, поскольку развод интерпретируется просто как прекращение отношений, которые уже не обеспечивают партнерам желаемой цели — обретения счастья.

Исследования середины XX в. показывали, что с конца 1950-х гг. на протяжении двух — трех десятилетий изменения шли в развитых западных странах в одном направлении: католическое население все в большей степени воспринимало «протестантские»

ценностные ориентации и образцы поведения. Этот феномен можно рассматривать как подтверждение того, что обозначаемые как «протестантские» ценности независимо от религиозного происхождения, возможно, были одновременно социокультурными доминантами, в то время как другие религиозно обоснованные ценности со временем утрачивали влияние.

Так, католики фактически пренебрегают церковным запретом на использование средств прерывания беременности (по крайней мере в большинстве развитых индустриальных обществ).

Процессы изменения структуры семьи, ее функций, ценностных предпочтений включены в общий процесс социальных перемен в обществе, и одним из факторов, воздействующих на изменения в семье и браке, является влияние религии и церкви. В каком направлении идет это влияние, в какой мере оно ощутимо в масштабах, какова динамика этого воздействия — это вопросы, которые еще требуют всестороннего изучения.

«В сфере семьи и социальных отношений, тесно связанных с ней, религия по-прежнему сохраняет значительный потенциал "реальности", т.е. сохраняет значимость для побуждений и самосознания людей в этой сфере повседневной социальной деятельности. Конечно, символическая связь между семьей и религией — очень древнего происхождения, ее корни уходят в глубочайшую древность институтов родства как таковых. Сохранение этих связей может поэтому рассматриваться в некоторых случаях просто как "пережиток" прежних установлений. Однако интересно отметить тот факт, что религиозное обоснование семьи не исчезает и в высокосекуляризованных слоях общества, каков, например, американский средний класс. В этих случаях религия выступает в своей специфически современной форме, а именно — как система обоснований, добровольно признаваемых в своем выборе пользователями. В этом качестве она локализуется в частной сфере повседневной жизни общества и приобретает черты, характерные для этой сферы в современном обществе. Одной из таких характерных черт является "индивидуализация". Это означает, что, перебравшись в сферу частной жизни, религия становится делом "выбора" или "предпочтения" отдельного человека или атомарной семьи и ipso facto лишена объединяющей, связывающей способности. ...Поскольку современная семья как институт славится своей непрочностью (эта черта объединяет ее с прочими образованиями сферы частной жизни), это означает, что религия, опирающаяся на конструкцию убедительности такого рода, неизбежно оказывается хрупким сооружением. Попросту говоря, "рели-

гиозное предпочтение” можно отвергнуть так же легко, как оно было принято. Эта хрупкость может (и должна) смягчаться поиском каркаса убедительности, опирающегося на более широкое основание. В качестве такового выступают обычно церкви и другие крупные религиозные объединения. Однако по самой сути своего социального характера как добровольных объединений, чье “место” в основном находится в сфере частной жизни, эти церкви способны укреплять устойчивость и прочность искомых каркасов убедительности лишь в ограниченной мере» [10, с. 8, 9].

Основная литература

1. Вебер М. Социология религии. Типы религиозных сообществ // Избранное. Образ общества. М., 1994.
2. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избранное. Образ общества. М., 1994.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произв. М., 1990.
4. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избр. произв. М., 1990.
5. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Попытка сравнительного исследования в области социологии религии. Введение // Избранное. Образ общества. М., 1994.
6. Глок Ч. Социология религии // Социология сегодня. Проблемы и перспективы. М., 1965. С. 184–193.
7. Манхейм К. Идеология и утопия // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Ч. I. С. 47–57.
8. Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 13.
9. Сорокин П. Система социологии. Петроград, 1920. Т. 2 // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Ч. I. С. 162–167.

Дополнительная литература

10. Бергер П. Секуляризация и проблема убедительности / Глава из книги «Священная завеса» // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. № 6 (32). 2003.
11. Булгаков С.Н. Народное хозяйство и религиозная личность. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993.
12. Никольский Н. История русской церкви. М., 1985.
13. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Начала политического права. — М., 1906. Гл. VIII. С. 191–207.
14. Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарияйнена и Д. Фурмана. М.; СПб., 2000.
15. Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. Ч. V. С. 515–529.
16. Уайт Л. Государство-церковь: его формы и функции // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997.

Глава VII. Секуляризация

Секуляризация как социокультурный феномен

Секуляризация была связана в европейской истории с возвышением буржуазии, служила основой для характеристики процесса, который неизменно привлекал внимание социологов, начиная с Дюркгейма и Вебера, и представлялся основополагающим в становлении современного мира.

На протяжении Нового времени начиная с XV—XVI вв. отчетливо выражена тенденция уменьшения влияния религии — и в жизни общества, и в жизни отдельного человека. **Секуляризация** — процесс освобождения различных сфер общественной жизни от контроля духовенства как социальной группы и церкви как института или моральной силы; уменьшение религиозного влияния и усиления светского начала ведут, по выражению М. Вебера, к «расколдованию мира», «обмирщению» социума.

Впервые слово «секуляризация» в этом контексте было произнесено в 1646 г. на переговорах, предшествовавших заключению Вестфальского мира после Тридцатилетней войны.

Речь шла об удовлетворении материальных претензий победивших держав за счет конфискации монастырских владений — секуляризации церковного имущества в пользу победителей. Отчуждение в пользу светского государства земель и другой церковной собственности довольно широко практиковалось европейскими монархами в XVII—XVIII вв. (в России — Петром I и Екатериной II), но наиболее радикальным было принятое по предложению Талейрана Национальным собранием Франции 2 ноября 1789 г. решение: «Все церковное имущество находится в распоряжении нации». Это означало конфискацию церковного имущества, закрытие монастырей. Легитимность действий, ущемлявших всевластие церкви, обосновывалась идеей народного суверенитета: народ самовластен, своей волей он устанавливает политические и гражданские порядки и свободы, а не получает их из рук церкви или от имени Бога.

Впоследствии понятие секуляризации приобретает более широкое значение — она воспринимается как фактор, формирующий современную культуру и современное общество в качестве *светской культуры* и *светского общества*. События, произошедшие в Венецианской республике в начале XVII в., могут служить наглядным примером секуляризации, установления светского контроля в делах, которые ранее считались прерогативой церкви.

Венецианские власти сочли полезным для республики ограничить размеры допустимых церковных вкладов граждан; поставили под конт-

роль светской власти строительство церковных зданий; ввели порядок, согласно которому лица духовного звания, обвинявшиеся в уголовных преступлениях, должны были привлекаться к ответственности обычными судами, как и миряне; духовенство и клерикально настроенные члены знатных семейств были выведены из состава правительственных советов. Венеция упорно отказывалась участвовать в крестовых походах против «неверных», стремилась сохранить дипломатические и торговые отношения с некатолическим и даже нехристианским миром.

Для папства Венеция являла собой опасный пример утверждения принципа автономии светского начала, разграничения «божественного» и «человеческого». Церковь, полагали венецианцы, должна заботиться о спасении и вечной жизни, а в жизни обычной люди могут и должны действовать, сообразуясь со здравым смыслом и своими экономическими, политическими и культурными интересами. В центре конфликта — вопрос, вправе ли человек заниматься мирскими делами по своему усмотрению, не отчитываясь за свои действия перед церковью и без ее санкции, или же и мирская деятельность должна контролироваться церковными властями и служить высшим духовным целям. Венецианцы были благочестивыми христианами, но в своих мирских делах они не признавали над собой власти папы. В глазах Рима притязания Венеции на самостоятельность в делах, не касающихся веры, означали мятеж против богоустановленного порядка и угрозу традиционному представлению об обществе как структурном целом под властью единоличного главы и как функциональном единстве, в котором вся деятельность должна быть подчинена служению высшим, т.е. религиозным, целям.

На самом деле секуляризация не ставила под вопрос существование религиозной веры. Правители Венеции были преданны христианской вере. Но их вариант христианства, их понимание христианского благочестия отличался от церковной ортодоксии. Он основывался на глубокой убежденности в том, что вечные истины недоступны человеческому интеллекту, что только ограниченные знания, представляемые опытом в этом мире, имеют значение для земной человеческой деятельности. Человек принадлежит двум раздельным мирам — земному и небесному, они несовместимы, поэтому, не отвергая веры в Бога, отдавая «Богу богово», человек в то же время должен воздавать «кесарю — кесарево», т.е. относить вопросы политического характера к компетенции правительства и понимать, что единственный порядок в мирской жизни, в практических делах, который имеет значение, — это

вполне мирской порядок венецианской республики, граждане которой вовсе не исключали при этом необходимость проявления христианских добродетелей в жизни. Этот тип благочестия получил в XVI—XVII вв. развитие как среди протестантов, так и католиков, а позже — в пиетизме. Попытки папства заставить светскую власть склониться перед волей церкви в жестокой словесной войне, сопровождавшейся отлучением, на этот раз оказались тщетными. Папство потерпело поражение и никогда больше не пыталось бросать вызов светским порядкам в такой открытой форме. Было признано, что интересы веры следует отличать от государственных интересов.

В России автономия мирской сферы утверждалась не посредством секуляризации, а на основе идеи *цезарепапизма* — признания первенства светской власти именно как порядка, согласного установлению Божьему. Иван Грозный писал Андрею Курбскому: *«Нигде ты не найдешь, чтобы не разорилось царство, руководимое попами. Тебе чего захотелось — того, что случилось с греками (Византией. — В.Г.), погубившими царство и предавшимися туркам?»* *«Царь управляет и владеет царством, а рабы выполняют приказания, иначе зачем же самодержцем называется, если сам не управляет?»*

«Вспомни, когда бог избавил евреев от рабства, разве он поставил над ними священника или многих управителей? Нет, он поставил над ними единого царя — Моисея, священствовать же приказал не ему, а брату его Аарону, но зато запретил (Аарону. — В.Г.) заниматься мирскими делами; когда же Аарон занялся мирскими делами, то отвел людей от бога». И еще: «Одно дело человек, даже в царскую порфиру облеченный, и другое дело — бог»¹. Речь идет не о признании автономии светского начала как такового: «кто противится власти — тот противится Богу», поскольку власть христианского государя знаменует торжество «пресветлого православия». Но все же это власть государя — светского владыки, а не церковного.

Попытка патриарха Никона в XVII в. освободить патриаршую власть из-под влияния светской и установить первенство власти духовной (он ссылаясь на то, что *«священство выше царства: не от царей священство приемлется, но от священства на царство помазуются»*) в конечном счете закончилась подчинением церкви государству. Когда правительством царя Алексея был воспрещен дальнейший переход земель в собственность духовенства, а суд над

¹ Первое послание Грозного // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1979. С. 130–131, 123.

духовенством по всем гражданским делам был передан в руки созданного для этой цели Монастырского приказа — правительственного учреждения, Никон констатировал, что *«Божий суд и Божие достояние переписаны на царское имя»*.

Решающий импульс развитию процесса секуляризации в России был дан Петром I в связи с предпринятой им попыткой модернизации России.

Он осуществил секуляризацию церковного устройства, заменив Святейшего Патриарха «Святейшим синодом» — правительственным учреждением, в составе общей государственной администрации осуществлявшим внешнее управление церковью. Высшее церковное учреждение было превращено таким образом в государственное и управление церковью при его посредстве было передано в руки государственной власти. Обер-прокурор Синода, со временем ставший членом Государственного совета и Комитета министров, в решении самых важных церковных дел пользовался неограниченной властью, какой не было никогда и у патриарха. В 1764 г. была осуществлена полная секуляризация духовных имуществ: *«семь восьмых всех доходов с церковных имений были конфискованы и обращены на государственные надобности»* [11, с. 173].

«Светское житие», секуляризация быта сначала затронула лишь привилегированные слои российского общества. Однако изменения в культуре быта были лишь одним из симптомов трансформации всего российского культурного универсума — постепенного перехода от древнерусской культуры к культуре Нового времени, русской классической культуре XIX в. Главным содержанием этого перехода была *секуляризация культуры*, ее «обмирщение». Результатом процесса секуляризации было разделение единой до того русской культуры на *светскую*, секулярную, которая укоренилась в центре культурной и общественной жизни, и *религиозную* («духовную»), ушедшую на периферию национально-исторического развития.

В Западной Европе практическое осуществление секуляризации началось не с XVII в., а значительно раньше, с замены клириков мирянами в правительственных учреждениях, передачи юридической власти, ранее принадлежавшей церкви, светским судам, секуляризации церковных земель и имущества.

Уже в XVI в. управление госпиталями во Франции и филантропическая деятельность в Англии в значительной степени перешли из рук духовенства к светской администрации. Это мотивировалось тем, что подобные дела относятся к светскому порядку на земле, а не к спасению души в «мире ином» и что нужно отличать интересы веры от интересов государства и его граждан.

Главной движущей силой процесса секуляризации была экономика, те ее области, которые возникали под влиянием развития капитализма и индустриализации: *«современное индустриальное общество породило занимающий центральное место “сектор”, который в отношении религии является своего рода “освобожденной территорией” . Из этого сектора секуляризация начала распространяться “вовне” на другие социальные сферы»* [3, с. 3]. Так обстояло дело в странах, которые, подобно Англии, успешно продвигались по пути превращения в современные индустриальные общества. В странах, отстававших в индустриальном развитии, секуляризации способствовали политические силы — так было в XVIII в. во Франции и в России, так обстоит дело во многих слаборазвитых странах сегодня.

«Движущие силы этого процесса не содержат в себе ничего таинственного. Они коренятся в процессе рационализации, запущенном модернизацией (то есть установлением сначала капиталистического, а затем индустриального социально-экономического строя) в обществе в целом и в политических институтах в частности. Вышеупомянутая “освобожденная территория” секуляризованных сфер общества занимает настолько “ключевое место” внутри и вокруг капиталистически-индустриального общества, что всякая попытка их “отвоевания” под знаменем религиозно-политического традиционализма ставит под вопрос дальнейшее функционирование экономики... угрожает подрвать рациональные основания современного общества» [3, с. 5].

Секуляризация в области культуры выразилась прежде всего в отрицании за теологией права контроля над другими науками. Галилей ссылаясь на то, что религия учит, как попасть на небо, а не тому, как оно устроено. Принцип разделенности светского и духовного начала и, следовательно, независимости начала светского наглядно проявился во взглядах на человека и общество: в политической мысли (Макиавелли), в этике, которую начинают рассматривать как светскую науку на том основании, что человеческое поведение не может служить доказательством «вечной мудрости» (Шаррон). Французские вольнодумцы на этой же основе разрабатывали гедонистическую концепцию искусства. Идея и практика меркантилизма вели к отрицанию универсального добра и защите частной выгоды. Признание автономии светской сферы было центром секуляризационного процесса.

Европейское Просвещение углубило процесс секуляризации, способствовало упрочению автономии светского начала. Оно и в теории, и на практике подрывало влияние религии, утверждая са-

мость мира: человек не нуждается в опеке со стороны религии и церкви. В понятии секуляризации выражается с этих пор главным образом именно идея самостоятельности мира, освобождения человеческого разума от порабошающих его теологических догм и запретов, освобождения человеческой совести от насилия в выборе мировоззрения, убеждений.

Секулярное общество

Секуляризация — одна из главных сил, которые сформировали современную культуру и общество. Она утверждала тот светский дух, который присущ современному человеку, который сегодня живет в секулярном обществе. Коренным образом изменилось положение религии, веры и церкви в обществе. В понятиях «светская культура», «светское государство», «светское общество» отражается тот факт, что отношения между людьми в обществе перестают быть религиозно обусловленными. Религия и церковь утрачивают прежнее значение как в объяснении мира, так и в решении жизненных проблем общества и личности. Религия, ее понятия все больше отдаляются от повседневного опыта, становятся все более чужеродными по отношению к нему. Все меньше остается точек соприкосновения между жизнью современного мира и церковной проповедью.

Вплоть до XIX в. во всех существующих обществах религия служила фундаментом формирования мировоззрения, составляющего основу той или иной культуры. Напротив, современное общество тяготеет к выработке мировоззрения, независимого от религиозных символов и мифов, опирающегося на науку, обретающего опору в широком распространении и повышении уровня образования. Важнейшие области современного общества и его институты больше не нуждаются в религиозной легитимации. Это относится к современному государству с его законодательством и правом, экономике с ее рыночными механизмами, естествознанию и технике, социальным и гуманитарным наукам, искусству, культуре в целом. В результате длительного исторического процесса все эти области жизни общества и его институты выделились из религиозно обусловленного строя жизни общества, из его культуры, построенной на религиозной основе, как самостоятельные, обладающие собственными мерками и способами деятельности.

Вместе с тем и сама религия превращается в одну из сфер жизни общества, тогда как прежде она была объединяющей его силой.

Теперь она существует в одном ряду с искусством, наукой, философией. Сейчас никому в голову не придет усмотреть в теологии «царицу наук», которая прежде властвовала над умами и осуществляла роль верховного цензора в любой сфере человеческого познания.

Религия не изолирована, конечно, от других сфер жизни, она может включаться в политическую или экономическую деятельность как мотивация поведения верующих. В искусстве религиозная традиция теперь — один из возможных источников, которым может вдохновляться художник в зависимости от его личных склонностей, вкусов или целей. Хотя наука не исключает религию, она в значительной степени лишает ее значения в качестве объяснения действительности, во многом обесценивает свойственный ей способ объяснения и ценность религиозной картины мира. Такова институциональная сторона секуляризации общества.

В общественном сознании во многом уменьшилось значение религии как «путеводителя» человека, ищущего опору для решения своих жизненных проблем. Светский принцип, секулярность, свобода совести воплощаются в понимании человека, в его самосознании как свободного автономного субъекта: он ничего не обязан принимать просто на веру, слепо подчиняясь силе традиции, он критически воспринимает все и оценивает; мир доступен его пониманию, и он устраивает этот мир сообразно своим целям и возможностям, он ничем никому не обязан. Все, чем он обладает, добыто им самим, а не даровано свыше. В общественном сознании ныне господствуют идеи, определяющие в основном «постороннюю, мирскую» ориентацию образованного большинства.

Секуляризация и «религиозное возрождение»

Каково влияние секуляризации на жизнь общества в долгосрочной перспективе? Является ли процесс секуляризации необратимым? Означают ли те перемены, которые привели к изменению роли религии в жизни общества, постепенное полное исчезновение религии? Ответ на эти вопросы не столь очевиден. Секуляризация сняла преграды на пути развития научно-технической цивилизации. Религия сегодня не воспринимается как помеха прогрессу, как препятствие на пути развития науки. В то же время обнаружились проблемы, возникшие при движении по этому пути, противоречия, с которыми сопряжен процесс секуляризации, и неоднозначность его последствий. В этом контексте в со-

временном мире возникают движения за «возрождение» традиционных религий, за «религиозное обновление».

Феномен «возрождения религиозности» связан с возрастающей сложностью жизни, с поисками стабильности, психологической устойчивости в условиях возникновения проблем, порождаемых современным этапом общественного развития: экологическая (отчуждение от природы), связанная с ломкой традиционных укладов утрата смысложизненных ориентиров и возникающая на этой почве аномия, ценностные конфликты, обостренные поиски идентичности. З. Бауман определяет нынешнюю эпоху как «эпоху идентичности», которая «полна шума и ярости» [1, с. 191].

Означает ли наметившаяся сегодня тенденция возвращения к мифологическим и религиозным мотивам серьезный поворот к религии или это только поверхностный религиозный энтузиазм? Ответ на этот вопрос предлагают теории секуляризации, отражающие различные подходы к интерпретации и оценке этого феномена в современной социальной науке.

Теории секуляризации

Сегодня неоспоримо, что секуляризация является характерной чертой современного общества, что традиционные религиозные символы и ценности не могут выполнять, как прежде, функцию объединяющей общество силы и что в решении вставших проблем определяющая роль принадлежит науке и технологии. В современном обществе очевидно расхождение между религиозной принадлежностью и другими социальными ролями (примером может служить уравнивание в правах всех граждан в светском государстве вне зависимости от их религиозной принадлежности).

Однако существуют значительные различия в понимании причин и последствий секуляризации. Одни социологи полагают, что секуляризация представляет собой необратимый процесс, который неуклонно ведет к сокращению сферы действия религии, прогрессирующему ее упадку и в перспективе — исчезновению. По мнению других, секуляризация означает лишь видоизменение социального способа выражения религии, что на смену изжившим себя формам приходят новые, но религия продолжает существовать. Секуляризация в этой перспективе — нормальный процесс, следствием которого может быть даже усиление влияния религии в ее обновленных образцах. Неоднозначно оцениваются социальные последствия процесса секуляризации и роль религии в обществе современного типа.

1. *Секуляризация как утрата «священного»*. С точки зрения П. Бергера, социальные последствия секуляризации как для отдельного человека, так и общества в целом неоднозначны. В книге «Священная завеса» (1967) Бергер представляет в качестве коррелята секуляризации сознания феномен *плюрализма*. Развитие в этом направлении является также отражением конкретного процесса в инфраструктуре современного общества — образовании «освобожденных территорий» (освобожденных от религии) секуляризированных сфер общества. Движущие силы секуляризации коренятся в капиталистически-индустриальной *рационализации* оснований современного общества, в первую очередь экономики. Всякая попытка «отвоевания» этой освобожденной территории под знаменем религиозно-политического традиционализма ставит под вопрос дальнейшее функционирование экономики, обрекает на экономическую отсталость ориентированное таким образом сообщество.

«Индустриальное общество требует обширного научно-технического персонала, обучение и текущая социальная организация которого предполагает высокий уровень рационализации не только на уровне инфраструктуры, но и на уровне сознания. Всякие попытки “реконкисты” угрожают, таким образом, подорвать рациональные основания современного общества» [3, с. 8].

Секуляризация неизбежно переходит из экономической области в политическую, поэтому *«присутствие религии среди современных политических институтов есть, как правило, проявление идеологической риторики»* [3, с. 8]. Религия еще сохраняет на этом этапе значимость для побуждений и самосознания людей — главным образом в сфере семьи и социальных отношений, тесно с ней связанных. Религия перебирается, таким образом, в сферу частной жизни, становится делом «выбора» или «предпочтения».

Секуляризация на уровне социальных структур («объективная секуляризация», например отделение церкви от государства) сопровождается «субъективной секуляризацией»: «человек улицы» становится все более безразличным к религии.

Его повседневная жизнь исключает необходимость обращения к церкви, он постоянно переносит на «потом» обязанности, связанные с церковной жизнью, а то и вовсе забывает о них.

Бергер констатирует, что религия все меньше влияет и на семейную жизнь, становясь даже здесь «антикварной» вещью. Но во всяком случае ценности частной религиозности не играют роли в контексте институтов, выходящих за рамки частной жизни: бизнесмен или политик может быть искренне привержен религиоз-

ным нормам в семейной жизни и при этом действовать в сфере общественной жизни без всяких ссылок на какие-либо религиозные ценности. Религия перестает быть символом той главной святыни, которая объединяет и сплачивает в единое целое общество. Там, где религия представляется «общим делом», ей недостает реальности, а там, где она «реальна», ей недостает «общности». Такая религия не способна уже выполнять классическую задачу религии — задачу создания общего универсума, в котором вся социальная жизнь получает общезначимый высший смысл.

Становясь делом личного выбора индивида, религия перестает быть олицетворением единственно возможной истины и одного, единственно возможного жизненного пути. Религия становится частным делом индивида, и это неизбежно приводит к уменьшению ее власти и роли в жизни современного человека. Возникает противоречие между публичной риторикой, признающей социальную и этическую ценность религии как в ее традиционной, так и предельно общей форме «гражданской религии» в качестве духовной опоры общества, и тем, что в секулярном обществе она становится частным достоянием индивида, отдана на откуп его субъективным религиозным предпочтениям. Секуляризация приводит к демонаполизации религиозных традиций и, соответственно, к *плюрализму*. Эта ситуация характеризуется тем, что государство терпимо относится к различным религиозным группам, имеющим одинаковый юридический статус и свободно конкурирующим друг с другом. В результате секуляризации религиозные группы вынуждены также конкурировать в деле определения реальности с различными нерелигиозными соперниками — различными националистическими и прочими идеологиями, современными системами ценностей индивидуализма или сексуального раскрепощения.

Плюралистическая ситуация — это прежде всего ситуация *рынка*. Если раньше религиозная традиция могла навязываться сверху, то теперь она должна *находить сбыт*. *«Ее нужно теперь “продать” клиентам, которых уже никто не принуждает “покупать”*. В этой ситуации религиозные институты становятся *деятелями рынка, а религиозные традиции — потребительским товаром*. Во всяком случае, большая часть религиозной деятельности определяется в этой ситуации логикой рыночной экономики» [3, с. 12]. Все это — эмпирически фиксируемые, наблюдаемые процессы в современном обществе. Религия все в большей степени сводится к набору вариантов психотерапевтических программ или не связанных с конфессиональной принадлежностью

субъективных эзотерических практик. В целом, констатирует Бергер, современное индустриальное общество разрушает традиционные религиозные институты, порождая плюрализм и субъективизацию веры. В этом направлении действуют динамика развития современного общества, усложнение социально-политических отношений, средства массовой информации, урбанизация, изменение стиля жизни.

Позднее в творчестве Бергера происходит консервативный поворот: он начинает подчеркивать, что освобождение на путях секуляризации было оплачено весьма дорогой ценой — религия создавала «священный космос», окружая аурой святости устои жизни, набрасывая на них «священную завесу» и наделяя их безусловным смыслом; общность религиозных верований, ценностей и символов была тем «клеем», который связывал общество воедино; религиозные заповеди несли абсолютные непререкаемые императивы и общие цели, без которых общество не может быть устойчивым и жизнеспособным. Между тем секуляризация ведет к представлению о том, что нет ничего «святого», абсолютные ценности становятся относительными, условными, а это ведет к кризису — утрате смысла, анонии, дезориентации. Последствия секуляризации с этой точки зрения, по крайней мере отчасти, деструктивны. В более поздних работах «Слухи об ангелах» (1969) и «Еретический императив» (1979) Бергер подчеркивает значимость внутреннего опыта веры в трансцендентное в современном мире. Этот опыт, по его мнению, не может быть отменен или «превзойден» даже в рамках рациональных смысловых порядков.

Одну из причин и движущих сил секуляризации Бергер, как и Вебер, усматривает в самой религии, точнее — в иудео-христианской традиции, утверждении монотеизма: *«Религиозные традиции, развившиеся на основе Библии, можно рассматривать как причинные факторы в складывании современного секуляризованного мира. Однако раз сложившись, этот мир как раз и не дает религии действовать в качестве созидающей силы. Мы берем на себя смелость утверждать, что в этом заключена великая историческая ирония в отношениях между религией и секуляризацией, ирония, образно выражаемая утверждением, что христианство было своим собственным могильщиком»* [3, с. 6].

Бергер анализирует тенденцию «расколдования мира», описанную еще Вебером и связанную с индустриальным развитием, демократизацией общества и научной рациональностью, различными сторонами процесса модернизации, фиксируя очень важные

глубинные параметры эволюции религии во взаимодействии с обществом в современном мире.

Этот анализ сохраняет значение и в условиях таких отклонений от идеальной модели процесса секуляризации, как оказавшаяся возможной в специфических российских условиях совместимость роста рационализации и бюрократизации с традиционалистскими религиозными институтами и представлениями, стремление использовать церковь как один из источников легитимации власти (при формальном сохранении свободы совести), а на Западе — наряду с сохранением влияния прежних конфессий, пробуждением интереса к нетрадиционным верованиям (от буддизма до *New Age*). Такого рода явления требуют учета, но не отменяют исходного факта необратимой рационализации социальной и духовной жизни в современную эпоху.

2. *Секуляризация как вытеснение религии наукой, рациональным мышлением, светской этикой.* Истоки этой точки зрения — в контовском позитивизме с его законом трех стадий истории, согласно которому третья стадия означает торжество науки и по мере ее развития вытеснение религии. Сторонники такого взгляда ссылаются на опросы общественного мнения, которые отразили долговременную тенденцию к упадку влияния религиозной веры в западном обществе. Еще один аргумент состоит в том, что масштабы распространения, влияния и интенсивности религиозной веры обратно пропорциональны росту уровня образованности. Образованные люди все чаще разграничивают «церковность» и «религиозность», предпочитая внецерковные формы веры. Устойчива тенденция падения интереса к религии среди молодежи.

Секуляризацию, рассматриваемую в этом плане, ряд социологов интерпретирует, исходя из таких фактов, как глубокие сдвиги в человеческом мышлении, преодоление мифологичности и утверждение научного видения мира.

Американский социолог О'Ди отмечает в этой связи два обстоятельства: 1) «десакрализация» восприятия человеком окружающего его мира (область сверхъестественного существенно сокращается по мере роста научного знания) и 2) рационализация мышления, вера в разум, логику, науку. Результатом является то, что в мире не остается места для «тайн», «священного». Полностью доступный человеческому разуму мир становится местом, в котором «мистерии» уступают место «проблемам», решаемым с помощью разума, науки. Сама религия, отмечает О'Ди, ссылаясь на протестантскую теологию школы Р. Бульмана, становится на путь «де-

мифологизации» библейских повествований, т.е. такой интерпретации, которая делает их приемлемыми для образованного человека, его критического и рационалистического мышления. Поскольку мир может быть объяснен наукой, полагает О'Ди, отпадает надобность в обращении к трансцендентному Богу и все большее число людей утрачивает интерес к религии: секуляризация ведет к упадку религии. В отличие от Бергера, О'Ди позитивно оценивает последствия этого процесса для общества. Наука и светская этика достаточно эффективно помогают решать стоящие перед современным миром проблемы, делая излишними апелляцию к Богу и религиозной вере.

Этот подход может быть подтвержден успешным освоением методов оценки риска и контроля над ним, что является одной из главных особенностей нашего времени. Благодаря достижениям науки, главным образом математики, решения, затрагивающие жизнь каждого из нас, теперь принимаются в соответствии с упорядоченными процедурами, которые позволяют прогнозировать будущее.

«Человечество изымает контроль над обществом из компетенции Провидения. ... Теперь риск — это не шанс проиграть, а возможность выиграть, не проявление сил РОКА и БОЖЕСТВЕННОГО ПРЕДНАЧЕРТАНИЯ, а изощренные, использующие теорию вероятностей методы прогнозирования будущего, не беспомощное ожидание, а сознательный выбор» [13, с. 349, 357].

Менее категоричен З. Бауман. Он полагает, что секуляризация связана не с сознательным намерением исключить святое или божественное из человеческой жизни, а с тем, что сегодня практические различия между неверием в существование Бога и верой в его молчание и непостижимость — невелики: *«жизнь людей в эпоху модернизма сделала вопрос о наличии или отсутствии Бога несущественным. Мы живем, как если бы были одни во вселенной»* [1, с. 303].

Э. Гидденс выделяет три аспекта секуляризации. Первый касается членства в религиозных организациях: сколько людей принадлежит церкви, насколько часто они посещают церковную службу? Секуляризация в этом понимании характерна для всех промышленно развитых стран (за исключением США), где наблюдается всеобщее угасание религиозного рвения. Второй аспект — насколько церкви и другим религиозным организациям удалось сохранить социальное влияние, богатство, престиж. И здесь вывод Гидденса вполне определенный: повсюду (кроме Польши) религиозные организации на протяжении XIX в. в основном утратили общественное и политическое влияния, которым некогда обладали. Третий аспект секуля-

ризации затрагивает *религиозность*: Гидденс утверждает, что в настоящее время люди придерживаются религиозных верований в гораздо меньшей степени, чем раньше, что большинство людей просто не воспринимают окружающую среду как населенную божественными существами или духами. Гидденс приходит к выводу, что «влияние религии уменьшается в каждом из трех аспектов». Он оговаривается при этом, что религия в ее традиционных и новых формах будет еще долго притягательной, что противостояние современных рационалистических взглядов и религиозного мировоззрения будет продолжаться еще достаточно долго и вызывать напряжение: *«маловероятно, что человечество в ближайшем будущем откажется от рационального взгляда на природу вещей, благодаря которому оно одержало множество блестящих побед. Тем не менее неминуемо возникает противодействие рационализму, которое приводит к возрождению религии. На земле, наверное, найдется не так уж много людей, никогда не испытывавших религиозных чувств; наука и рационализм хранят молчание по поводу таких фундаментальных вопросов, как смысл и цель жизни — вопросов, всегда составлявших сердцевину религии»* [1, с. 448—449].

3. *Секуляризация как эволюция религии и ее видоизменения в ходе социальных перемен.* Одна из принятых современным религиоведением интерпретаций заключается в том, что секуляризация означает изменение религии, но не обязательно ведет к ее упадку или даже уменьшению ее значения, — оно только иначе проявляется. Согласно Т. Парсонсу, развитие общества идет по пути дифференциации и религия утрачивает прежнее значение его «священного образа», когда обоснованием светской власти служила ссылка на ее божественный источник; в результате секуляризации общества, утраты им сакрального характера религия выделяется в одну из сфер социальной жизни.

Религия в качестве социального института оказывает поэтому меньше прямого влияния на государство, правосудие, экономику, образование. Но это компенсируется тем, что для индивида, который получает теперь возможность сознательно выбирать религиозную веру, освобождаясь от принуждения со стороны церкви и теологии, религия становится более значимой. Таким образом, христианство все еще сохраняет большое влияние на общественную жизнь. Западное общество создавалось людьми, которые находились под влиянием христианского этоса и христианского взгляда на мир, оно впитало в себя христианские идеи. Конечно, в результате секуляризации власть церкви сегодня — только тень

ее былого могущества, а Бог все больше вытесняется за пределы социальной сферы человеческого существования в область глубоко «личного». И все же в целом западная цивилизация сложилась на христианской основе, которая так или иначе способствовала развитию и науки, и светского государства, и гуманизма, и самого секуляризационного процесса.

Современный человек живет сегодня в социальной системе, впитавшей в себя религиозные идеи, и, следовательно — под их влиянием, которое может быть не прямым, как прежде, а косвенным, опосредованным. И сам он в какой-то мере, чаще всего не отдавая себе отчета в этом, неосознанно действует в соответствии с христианской этикой, под влиянием религии, ставшей *«невидимой религией»*. Таким образом, упадок церковной религиозности может вести и ведет к возникновению новых форм религии, соответствующих потребностям человека, живущего в современном обществе, к появлению новых вариантов религиозности.

«...Можно утверждать, что в основе всех социетальных ценностей лежат ценности религиозные. Однако структурные последствия этого обстоятельства могут варьировать в широких пределах, в зависимости от природы конкретных религиозных и социальных систем. ...Всеобщий коллектив является подчас также и религиозным коллективом, говоря словами Дюркгейма — “моральной общиной, обычно называемой церковью”. Часто дело все же обстоит не так. Примером тому западное христианство вообще и, как более частный случай, современный плюрализм религиозных течений в той его форме, в которой он институционализирован в Соединенных Штатах. Имеется бесконечное множество церквей, каждая из которых представляет собой добровольную ассоциацию. Государство не является религиозным коллективом, и не существует такой церкви, которая претендовала бы (или которой разрешено было бы претендовать) на установление универсальной религиозной юрисдикции в масштабах общества в целом. Это, однако, не исключает институализацию ценностей, производимых от общепринятых религиозных ориентаций. Более того, важная часть нормативной системы общества состоит из правил, управляющих поведением в религиозной сфере — имеются, например, положения Конституции, предусматривающие отделение церкви от государства, а также институционализацию свободы вероисповедания и веротерпимости. Таким образом, плюрализм на уровне структуры коллективов и, более того, на ролевом уровне, где каждый индивид в определенных границах волен придерживаться своих собственных убеждений и взглядов, не означает, что институционализация религиозных ориентаций на уровнях норм и ценностей не имеет мес-

та. Эта идея представляет собой широко распространенную неверную интерпретацию того значения, в каком понятие секуляризации используется для описания американского общества.

Приобретая более специализированный и дифференцированный характер, институционализация религиозной ориентации стала функцией более разнообразных субколлективов на более низких уровнях социально-структурной шкалы сегментации и спецификации, чем тот, на котором находилась универсальная церковь старого типа. Однако этот процесс совпал с развитием более высоких уровней обобщений религиозных требований, предъявляемых нормальному участию в жизни общества. Например, социетальный общий знаменатель представляет собой значительно более широкое обобщение, нежели общий знаменатель средневекового католицизма. Можно сказать, было доказано, что подобное узко и детально разработанное религиозное согласие не является необходимым условием стабильного ценностного согласия на социетальном уровне» [7, с. 616—617].

Р. Белла полагает, что с возрастанием сложности социальной организации религия претерпевает эволюцию, в ходе которой она обнаруживает способность не только укреплять существующие социальные структуры, но, изменяя сложившиеся нормы и ценности, способствовать дальнейшему развитию общества. Это относится и к секулярному обществу. Более поздние стадии эволюции религии свидетельствуют о возрастающей ее автономии по отношению к социальной среде и возрастающем влиянии на социальное развитие.

В XX в. на Западе, где секуляризация получила большое развитие, как полагает Белла, происходит ослабление организационного контроля над религиозными убеждениями и тем самым ставится под вопрос дальнейшее существование организованной религии в виде церкви; происходит приватизация религии. Эти тенденции взаимосвязаны. Их эмпирическим подтверждением является дистанцирование все больших групп верующих, принадлежащих к разным конфессиям, от церкви как института.

В этой связи возникает вопрос о внецерковной религиозности: современный христианин — это «секуляризованный христианин», который живет в сегодняшнем мире — «мире без Бога», живет мирской жизнью, беря на себя ответственность за решение всех проблем, за удачи и неудачи. Религия должна поэтому искать почву не в потустороннем начале, а в этической стороне жизни человека в этом, посюстороннем мире. И поскольку человек продолжает искать смысл своего существования в этих новых взглядах на

мир, новое мироощущение, полагает Белла, все же глубоко религиозно. Отсюда — вывод, к которому он приходит: *«Процесс секуляризации влечет за собой не ликвидацию самой религии, а изменение ее структуры и роли. Но мы только начинаем приходить к пониманию этого»*.

Таким образом, Парсонс и Белла воспринимают секуляризацию прежде всего как процесс, в ходе которого социальная роль и влияние религии изменяются в связи с растущей дифференциацией взглядов на мир и плюрализацией культуры. Они полагают, что тем самым религия в целом не теряет своего значения — лишь механизмы ее влияния на мировоззрение и социальное поведение становятся другими.

Религиозное и светское

Анализ секуляризации не будет достаточно полным, если не дать ответа на вопрос, существуют ли альтернативы религии. Решающим является вопрос, способно ли рациональное мышление, базирующееся на научных методах, выработать мировоззрение, дающее ответы на «последние» или «конечные вопросы» о смысле человеческой жизни. Речь идет, конечно, не о «науке» в узкоспециальном смысле слова, а об интеллектуальном багаже секулярного общества, всех видах светского сознания, его духовном багаже, представленном в философии, этике, эстетическом восприятии, социальной мысли. Одна из альтернатив религии в секулярном обществе — светский гуманизм. Другая альтернатива мировым религиям — возврат к примитивным формам религии (магическим ритуалам, мифологии, астрологии, оккультизму и т.д.). Эти верования, своими корнями уходящие в дохристианскую эпоху, достаточно живучи.

В более широком плане — это также весь спектр «заменителей религии», начиная от социальных утопий и идеологических мифов и кончая коммерческим культом секса.

Бесплодность фундаментализма, слепого следования религиозной традиции в «обезбоженном» секулярном мире не должна служить помехой пониманию того, что столь же бесплодна, чревата тем же моральным хаосом и утратой смысла любая нигилистическая попытка отбрасывания или разрушения этой традиции. Нельзя забывать, что человеческое сознание основывается на огромном многообразии опыта, включая и опыт религиозный, что весь этот опыт и возникшее на его основе понимание жизни формулируют-

ся на языке философии, поэзии, эстетики, политики, но также и религии. Без освоения и развития религиозного наследия культуры человечества, без преемственности в этой сфере нет пути в будущее. Но именно освоения и развития, а не реставрации. Анализ процесса секуляризации в своих выводах ценен в том случае, если он объективен — избегает как апологетического, так и нигилистического искушения, стремления любой ценой, не считаясь с фактами, обосновать сохранение религии в неизменном, привычном виде либо, напротив, просто вычеркнуть религию из жизни общества как пройденный этап, который нужно перешагнуть и забыть. Нужны объективный анализ роли религии и оценка ее возможностей в той или иной конкретной ее форме, в том или ином конкретном обществе.

Такой подход особенно актуален для оценки роли религии в посткоммунистическом обществе. Крушение социализма в тех его вариантах, в которых он реально существовал, привел не только к дискредитации коммунистической идеологии, одной из ипостасей которой был «воинствующий атеизм». «Строительство социализма» представлялось как исторический эксперимент создания «общества без религии», воспитания «нового человека», свободного от религиозных «пережитков прошлого». Однако нельзя ставить знак равенства между секуляризацией как объективно детерминированным социальным процессом и насильственным разрушением религии. Вместе с тем крушение социализма отразилось в общественном сознании как крушение атеизма не только в качестве неотъемлемой составной части идеологии правящей коммунистической партии, но как крушение любой нерелигиозной формы сознания. Этому выводу способствовало искушение представить атеизм в качестве главного виновника тоталитаризма.

В результате сегодня можно констатировать кризисные явления в тех современных светских течениях культуры, которые в исторической перспективе развития процесса секуляризаций выражали себя вне религиозной традиции или в оппозиции к господствующей религиозной культуре. «Поворот к религии», «религиозное возрождение» в переходную эпоху, в обществе, распадающемся с прежними идеологическими устоями и ведущем поиск новых мировоззренческих основ, понятен. В этом поиске есть и тупиковые варианты, соблазнительные своей простотой, будь то надежда заимствовать готовый образец извне, будь то искушение понять задачу восстановления разрушенной национальной традиции как простую реставрацию пройденного. Единственной не ту-

пиковой, а открывающей пути плодотворного культурного развития реакцией на такого рода фундаментализм и реставрационные утопии является не попытка отрицания религии в духе радикальных вариантов ее критики (Маркс, Ницше, Сартр), а признание преемственности и целостности процесса культуротворчества, включающего религиозную составляющую. В конце XX — начале XXI в. эта позиция начинает завоевывать все более прочное место в общественном сознании.

Так, анализирующий с «левых», во многом марксистских, позиций условия, в рамках которых пребывает человек сегодня, Славой Жижек в книге «Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие» (М., 2003. С. 31) ставит вопрос о том, как относиться к «возвращению религиозного измерения» в эпоху постмодернизма. Вместо традиционного для «воинствующего материализма» в прошлом яростного отрицания христианского наследия и преемственной связи с ним марксизма Славой Жижек предлагает крутой поворот: вместо того чтобы принимать защитную стойку, *«нужно сказать: да, от христианства к марксизму ведет прямая линия наследования; да, христианство и марксизм должны быть по одну сторону баррикады, вместе сражаться с реущимся в бой неоспиритуализмом. Подлинное христианское наследие слишком драгоценно, чтобы оставлять его на съедение фундаменталистским выродкам».*

Долговременной перспективой остается секуляризация общественной жизни, которая не равнозначна вытеснению религии или, тем более, попыткам ее насильственного разрушения, а выражается в изменении характера взаимодействия между религией и обществом в результате тех процессов, которые определяют главные направления современного мирового развития.

Секуляризация — сложный и еще недостаточно изученный процесс. Ее исследование до сих пор преимущественно велось на основе анализа общественного развития в его западном варианте. На этой основе вырабатывались методы, понятия, оценки. Между тем секуляризация развивается в специфических формах в каждом конкретном обществе в зависимости от его особенностей, включая и конфессиональные.

В Турции или Японии секуляризация не является простым воспроизведением того, что происходило или происходит в западно-европейских странах. Нельзя не учитывать значительные различия, которые существуют даже между Западной Европой и Северной Америкой, и, тем более, между этими странами и Россией.

Тем не менее уже теперь понятие секуляризации дает достаточно прочную основу для анализа роли религии в современном мире и ее перспективы на будущее. Этот анализ, в принципе, ис-

ключает идеологизированный подход. Он основывается на выявлении реальных функций и возможностей религии в контексте главных тенденций мирового развития, содержание которых составляет переход к более высокому, глобальному уровню человеческой организации, рождение «планетарного сознания» и нового мирового сообщества. Религия в этом контексте выступает как один из типов объединения людей в сообщества наряду с национальными, местными, региональными и пр.

Анализ показывает, что религиозные сообщества — не самые сильные из числа факторов, которые могут способствовать преодолению кризисных ситуаций и решению мировых проблем. Традиционно они были источниками духовности и морали, поддерживали позитивные и осуждали негативные социальные установки, действия, ценности. В то же время они благословляли войны и преследования, поддерживали разрушительные силы. Религиозные сообщества сегодня еще более разобщены, чем государства. Многие из них претендуют на исключительность в определении истинных путей, которыми должно идти человечество. И сегодня конкуренция, конфликты, даже войны, деструктивные формы поведения характеризуют взаимоотношения как различных групп внутри религий, так и между религиями, а также — их отношения к нерелигиозным, светским движениям. В современном мире они зачастую представляют устаревшие верования, мало связанные с борьбой за справедливость, мир и изобилие. Традиционные стратегии религий ныне, по сути, бессильны разрешить мировые проблемы и являются скорее частью этих проблем, нежели их решением. Отсюда вовсе не следует, что противодействие угрожающим тенденциям мирового развития предполагает «искоренение религии». Скорее оно диктует необходимость достаточно радикальной трансформации организованной религии. Не следует сбрасывать со счетов заключенный в ней потенциал: основу культурных ценностей, разделяемых большинством религий, составляют такие универсальные понятия, как любовь, надежда, мир, справедливость.

Основная литература

1. Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. Гл. 18.
2. Белл Д. Культурные противоречия капитализма // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996. С. 699–703.
3. Бергер П. Священная завеса // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. № 32. 2003.

4. Бергер П. Еретический императив // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гаралжа, Е. Д. Руткевич. М., 1996. С. 339–364.
5. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избр. произв. М., 1990.
6. Гидденс Э. Социология. М., 1999.
7. Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002.
8. Сорокин П. Кризис нашего времени // Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. М., 1992. С. 427–504.

Дополнительная литература

9. Бернштейн П. Против богов. Укрощение риска. М., 2000.
10. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. М., 1994.
11. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т. 2. Ч. 1. М., 1994 и Т. 3. Ч. II. М., 1995.
12. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / Под ред. А. А. Яковлева. М., 1989.
13. Шмеман А. Исторический путь православия. М., 1993. Гл. 7.

Глава VIII. Будущее религии

Теории отмирания религии

Ценность научного познания существующего в значительной мере определяется его способностью прогнозировать будущее. Социологический анализ феномена секуляризации предельно драматизировал постановку вопроса о будущем религии, связав его с видением истории как неуклонном движении по пути от «священного» к светскому», «утраты священного».

Каждая из рассмотренных в этой книге крупных социологических теорий религии представляла в качестве итогов своего анализа прогноз о дальнейших судьбах религии, так или иначе определяя свое отношение к являющейся центром дискуссий эволюционной модели человечества.

В социологии эта проблема, которую со своих позиций рассматривают философия истории, культурная антропология, социальная и политическая философия, конкретизируется в виде ряда вопросов, теоретический анализ которых должен исходить из эмпирических данных. В качестве центральных можно выделить следующие: происходит ли на самом деле упадок религии? если она утрачивает свое *былое* значение и влияние на общество, то что может быть конечным результатом этого процесса — полностью безрелигиозное общество? или в перспективе рождение новых религий, когда старые боги умрут, а им на смену придут новые боги, о которых мы сейчас не знаем? или же религиозное Возрождение позволит доминировавшим на протяжении полутора — двух тысяч лет и продолжающим доминировать в сегодняшнем мире религиям обрести новое дыхание? И тогда впереди новое христианское общество, равно как новое мусульманское или буддийское общества? Новое потому, что само общество становится другим, кардинально меняется и темп перемен неуклонно возрастает. Самым непосредственным образом на религию влияют изменения в области науки, морали, в политической жизни, экономике. Вопрос о будущем религии — один из аспектов вопроса о будущем человеческого сообщества, а значит, наряду с прочим и о том, что несет с собой процесс глобализации.

Первый социологический прогноз относительно будущего религии не оправдался: основатель социологии О. Конт утверждал, что религия будет в конце концов вытеснена и заменена наукой. Эта идея благодаря влиянию позитивизма проникла в общественное

сознание и пользовалась широким признанием на протяжении второй половины XIX — начала XX в. Среди ученых-естественников, придерживавшихся этого взгляда, были крупный физик Э. Мах, математик и философ, создатель логического позитивизма, Б. Рассел, многие представители позитивистского направления в социологии. Они полагали, что наука дает миру знания, способные обеспечить счастье всем людям, и что главной преградой на пути использования научного знания на благо людей является религия. Но оказалось, что наука и религия не похожи на сообщающиеся сосуды: если научных открытий становится больше, то это вовсе не означает, что влияние религии становится или должно становиться меньше.

Все же и Конт в конечном счете усомнился в способности науки заменить религию. Как социологу ему была ясна ее социальная функция: обществу необходим идеал, способный побудить к альтруизму, самопожертвованию, великодушию. Поэтому Конт предложил вместо христианства новую, рациональную религию, соответствующую характеру и потребностям позитивной стадии истории, облик и судьбы которой определяет наука. Эта религия оказалась в основе своей моралью. Объектом религиозного почтения должно стать будущее, то состояние, к которому идет и ради которого существует род человеческий. Впоследствии Э. Дюркгейм заметил, что Конт забыл одно важное обстоятельство: религии никогда не возникали как результат *сознательных* усилий — они как бы «случались», возникали сами собой как порождение социальной жизни людей; религии преднамеренно не проектируются, им не присущи черты рациональных конструкций, наоборот, в них много иррационального. Между тем обнаружившиеся негативные последствия крайней рационализации и бюрократизации общества в современную эпоху провоцируют скорее сомнение в возможности на основании разума управлять человеческой жизнью и миром. Реакция на рационализм в массовом сознании выражается в характерном для нашего времени росте спроса на иррационализм, мистику и, что не менее важно, способствует дискредитации в массовом сознании науки и укоренению представлений о моральном бессилии разума.

В России 1990-х гг. этим настроениям способствовали технократический подход к реформированию общества, модернизация страны ценой колоссального обнищания основной массы населения, полное пренебрежение не только моральными, но и правовыми нормами, криминализация общества. Интеллигенция, система образования практически оставили народное сознание без поддержки как раз в период кризиса,

когда все ценности и идеалы, которыми жили несколько поколений советских людей, были дискредитированы и образовался духовный вакуум. Религиозная вера многих россиян означает не что иное, как просто инверсию вчерашнего неверия: то, что вчера было со знаком плюс, стало сегодня со знаком минус, и наоборот. Вчерашние атеисты в одночасье стали верующими. В начале 1990-х — буйное увлечение «магией», оккультизмом, пришлыми экзотическими культами вместе с обращением к традиционной вере и этноконфессиональной идентичности (русский — православный). Во второй половине 1990-х гг. — укрепление при государственной поддержке «традиционных» религий, прежде всего — православия как «культурообразующей» и «государствообразующей» конфессии большинства (80% населения РФ — русские). Но вместе с тем — возрождение религиозной нетерпимости и усиливающееся влияние фундаментализма.

Вторая половина XX в. принесла потрясающие достижения в важнейших областях науки, но вопреки прогнозу Конта на фоне научно-технического развития одновременно в развитых обществах произошло возвращение религиозного измерения в разнообразных его проявлениях, включая фундаментализм и спиритуалистические проявления; стали возможными казавшиеся еще вчера невыполнимыми попытки сближения науки с мистицизмом.

Второй социологической теорией, прогнозировавшей исчезновение религии, была теория К. Маркса. В религии Маркс видел прежде всего проявление отчуждения. Коммунизм означает преодоление экономического угнетения, ликвидирует в целом мир «превратных» отношений между людьми. С победой коммунизма религия как иллюзорное, «превратное» сознание («дух бездушных порядков», «сердце бессердечного мира», «опиум народа») уступит место адекватному, реалистическому пониманию общественной жизни. Для Маркса религия — форма «ложного сознания», прикрывающая иллюзиями жестокую правду насилия и эксплуатации человека человеком. Она существует постольку, поскольку в обществе существует потребность в иллюзиях относительно реальной жизни. Но общество созревает в процессе исторического развития для того, чтобы перестать утешаться иллюзиями и ликвидировать тот «превратный мир», который создает потребность в иллюзиях. Социологический анализ религии был у Маркса односторонним. Он исходил из того, что реально наблюдаемая модель религии, какой она существует в классовом обществе и утверждает его богоустановленность, направляет энергию человека на обретение «Царства небесного» и противостоит в этом отношении социализму как построению достойной жизни уже здесь, «на земле», является единственно возможной. Религия в результате пере-

хода от классового к бесклассовому обществу, «из царства необходимости в царство свободы» исчезнет естественным путем по мере преодоления стихийности социального развития, утверждения гуманных начал в жизни общества.

Поскольку эта цель достигнута, т.е. создано бесклассовое общество, преодолевающее отчуждение, религия просто остается не у дел, в ней больше нет надобности. Именно поэтому она отмирает, согласно Марксу, а не потому, что люди поняли наконец, что «Бога нет». К «утверждению человека» ведет не «отрицание Бога», а ликвидация частной собственности на средства производства, т.е. не атеизм, а коммунизм. Для Маркса, не просто расставшегося с фейербаховским атеизмом, но преодолевшего его, стал неприемлем атеизм, провозглашающий «отрицание Бога во имя утверждения человека». Атеизм, объявляя войну иллюзиям, вместо того чтобы изменить положение вещей, которое порождает потребность в иллюзиях, низводит гуманизм до уровня пустой фразы. В перспективе преодоления отчуждения всем ходом реального исторического развития для Маркса лишается былого значения противоборство теизма и атеизма. Исход этого противоборства не в победе атеизма над теизмом или наоборот: «снимается» сама эта альтернатива как утратившая реальный смысл для общества. В этой перспективе атеизм предстает как пройденный в истории культуры феномен, в изменившейся ситуации он означает не более чем проявление «сектантства» — не столько даже политического, сколько культурного. Теизм также лишается реального содержания. Бог, описываемый на языке теизма, все традиционные символы, помогавшие человеку выносить превратности судьбы и ужас смерти, утратили силу: «провидение» стало суеверием, а «бессмертие» — плодом воображения. Исчезло то, что раньше придавало силу этим символам.

По мнению одного из крупнейших христианских богословов XX в. П. Тиллиха, мужество быть дает современному человеку тот Бог, который «по ту сторону Бога теизма», «тот Бог, который появляется, когда Бог (теизма) исчезает в тревоге сомнения». Тиллих видит шанс христианства в преодолении теизма, преодолении «в опыте безусловной веры», осознании того, что «Бог, встречающий человека, — не объект, и не субъект, Он над той схемой, в которую теизм пытается его втиснуть» [10, с.131, 130].

Спустя несколько десятилетий после Маркса Макс Вебер предложил задуматься над тем, существует ли такая социальная функция, в которой религия незаменима. Он предположил, что в религии реализуется способность человека переосмысливать свою

жизнь и религия, порождая новые смыслы, содержит потенциал радикальных социальных изменений (напомним, что веберовская теория социального изменения строится на двух понятиях — харизмы и пророчества).

Тем не менее *третья из наиболее известных — теория «утраты священного»* принадлежит именно Веберу. Он полагал, что господство в современном мире технологии и бюрократии неизбежно суживает человеческий опыт, ограничивая человеческое сознание прагматическими интересами, заботой о пользе и комфорте, а в конечном счете создает полностью «заорганизованное» общество, в котором все распланировано и обобществлено, некое подобие «железной клетки». Вебера страшила перспектива угасания в таком мире великих человеческих страстей, поэтической силы воображения, любви к прекрасному, героического порыва и религиозного опыта. Он назвал этот процесс утраты иллюзий «расколдованием мира». Как и Конт, Вебер исходил из неизбежности конфликта между религией и современным сознанием и предвидел победу последнего над религией.

Но если причину упадка религии Конт усматривал в освобождающем и просвещающем воздействии на умы современной науки, то Вебер связывал его с пробуждаемым научной картиной мира банальным утилитаризмом. Это различие в оценках между Контом и Вебером показательно: в XX в. все в большей мере упадок религии воспринимается (в отличие от XIX в.) не как триумф человеческого разума, а скорее как симптом духовного заболевания, вызванного гипертрофией рациональности. Этот прогноз следует рассматривать скорее как выражение негативного восприятия Вебером современного ему мира, нежели в качестве вывода опирающегося на факты строго научного исследования. Позиции Вебера, столь отличной от оптимистического взгляда в будущее у его предшественников — Конта и Маркса, позиции социального и культурного пессимизма, была близка выраженная несколько позже в экзистенциалистской философии и фрейдистской психологии мысль об обществе как силе, враждебной свободе и самоосуществлению личности.

Священное в современном обществе

Вопреки прогнозам религия сохранилась. В XXI в. значительная часть мира, включая Россию, вступила под знаком религиозного возрождения. Священное продолжает существовать. Это дает

основание некоторым социологам предположить, что религия — особый феномен, в той или иной форме всегда присутствующий в жизни людей. Дюркгейм отмечал, что в религии есть нечто вечное. Это «вечное», конечно, не те или иные конкретные символические формы, в которых выражалось религиозное сознание на протяжении истории. Дюркгейм имел в виду, что в религии воплощен социальный опыт, опыт восприятия людьми общества как той материнской почвы, с которой неразрывно связано все их существование. Религия — не иллюзия и не ложное объяснение мира, вытесняемое истинным — научным. Исторически она связана с развитием науки и культуры. Ее нельзя приравнять к идеологии, хотя идеологический момент в религии присутствует. Она способна пробуждать в людях социальную энергию, нечто такое, что выходит за рамки индивидуальных побуждений и интересов. В религии индивид имеет дело с «трансцендентным», тем, что превосходит его самого, и это трансцендентное, этот объект его религиозного поклонения и почитания — общество как целое.

Как и Веберу, Дюркгейму было ясно, что для его современников, тех, кто живет под влиянием современных институтов и чье мировоззрение формируется эмпирическими науками, традиционные западные религии мало интересны и привлекательны. «Старые боги», писал в 1912 г. Дюркгейм, «находятся при смерти или уже мертвы, а новые еще не родились». *Традиционные религии не отвечают больше социальному опыту современного человека. Ему нужны другие религии.* И если это так, то вопрос о том, имеет ли религия будущее, должен быть, с позиций Дюркгейма, поставлен более корректно. Прежде всего — возможно ли общество без религии? Если понимать религию так, как ее понимал Дюркгейм, то на этот вопрос следует ответить отрицательно: без «священных вещей» общество жить не может, сама потребность в сакральном отмереть не может. Однако, согласно Бонхёфферу, тот Бог, которого предлагала традиционная религия, ныне преодолен и отброшен как естественно-научная, политическая, моральная и философская гипотеза.

Современное общество может жить без веры в трансцендентного Бога теизма. У каждого общества, как и у сменяющихся поколений и эпох, свои святыни. Дюркгейм констатирует упадок религии, имея в виду, что исповедуемые веками религии ныне перестают быть для большинства «религией», т.е. в изменившемся мире утрачивают былое сакральное значение. Дюркгейм считает при этом, что реставрировать с этой целью — вернуть сакральное зна-

чение — одну из религий прошлого, например христианство, уже невозможно. Оно было причастно к свершению слишком многих несправедливых вещей и больше не отвечает запросам современной эпохи. На вопрос, какова религия, которая заменит христианство, — у Дюркгейма не было готового ответа, но он был уверен, что это будет новая религия. В «Элементарных формах религиозной жизни» Дюркгейм пишет: *«Наступит день, когда наши общества снова узнают минуты творческого возбуждения, в ходе которых возникнут новые идеи, появятся новые формулы, которые на какое-то время будут служить человечеству руководством; и однажды пережив эти минуты, люди произвольно испытают потребность время от времени мысленно возрождать их к жизни, т.е. поддерживать воспоминания с помощью праздников, которые регулярно воскрешают их плоды... Нет евангелий, которые были бы бессмертны, и нет оснований считать, что человечество впредь будет способно придумывать новых».*

Сегодняшние боги

Религия сохранилась и продолжает существовать. Значит ли это, что теории Канта, Маркса, Вебера были неверны и религия вечна? Или она оказалась более живучей за счет конъюнктурных факторов, поддерживавших ее на время, но не отменивших действие более фундаментальных, на которых строились пессимистические прогнозы относительно будущего религии? И если религия сохраняется сегодня в неуклонно изменившемся мире, то в каком виде и какой ценой? Какодин из социальных институтов, будучи частью общества, обеспечивающей выполнение жизненно важных для него функций смыслополагания и коммуникации, религия изменяется вместе с изменением всей социальной системы. Всякое социальное изменение означает кризис переживающих трансформацию структур, отмирание нежизнеспособных и перестройку дающих начало новому. Кризис в религиозной сфере оказывается весьма болезненным в силу ее специфики, особой остроты конфликтов, сопряженных с пересмотром традиции.

Кризис теизма Одним из определяющих современное общество и тенденции то дальнейшего развития является процесс рационализации социальной и духовной жизни, связанный с индустриальным развитием, демократизацией общества и научной рациональностью. Этот процесс описан Вебером как процесс «расколдования мира» (другие его именованья — «обмирчение», секу-

ляризация, десаκραлизация общества). Внешне положение вещей в начале XXI в. свидетельствует одновременно о двух фактах — росте рационализма и сохранении или даже росте влияния традиционных конфессий в развитых странах Запада. Означает ли это, что, вопреки прогнозам об упадке религии, традиционные религии на самом деле оказались совместимыми с изменившимся обществом?

Религии действительно продолжают существовать, но в результате всепобеждающего роста рационализма — в ином, нежели прежде, качестве. Прежде всего религия *совмещается* с обществом современного типа, помещается в его системе только в качестве *частной сферы жизни*, перестав быть центральным институтом, формировавшим «общий универсум» и наделявший социальную жизнь общезначимым высшим смыслом (П. Бергер). Конечно, сохраняются попытки государственной власти использовать религию в качестве идеологического ресурса, а церковь (церкви) — как один из источников легитимности. Однако низкая эффективность этих попыток и необходимость прикрывать их формальным признанием *свободы совести* свидетельствуют о том, что на самом деле религия в современном обществе становится делом индивидуального выбора, что государство освободилось от влияния церкви, а политика — от необходимости религиозного обоснования, даже если светская политика продолжает прикрываться традиционными символами религиозно-политического единства. Не только политика, но и повседневная жизнь (не говоря об экономике) оказывается также в очень высокой степени секуляризованной (хотя различные слои современного общества затронуты секуляризацией в разной степени).

Таким образом, присутствие религии среди современных институтов (экономических, политических, правовых) остается данью традиционной символике или идеологической риторике, но в наше время ничто социальное — этнос, культура, государство — уже не несет в себе религиозного смысла и не может его иметь, так что всякая попытка наделить их религиозным смыслом, как прежде — ложь или заблуждение. Но это не означает «конца религии», «смерти Бога» — это означает конец традиционных форм религии, традиционных образов Бога.

Существование религии в рационализированном секулярном мире заставляет уточнить не только диагноз об отмирании религии, но и само понятие религии. Под этим понятием мы имеем в виду существовавшие и существующие (исторические) религии,

которые доныне культивировали чувства и импульсы, связанные с одним из возможных способов поведения человека в отношении других людей, религиозность. Г.-Зиммель обращает внимание на то, что «религия» этого рода настолько монополизировала религиозность, выстроив мир трансцендентного, церковную догматику, фактичность священного, что сама возможность проявления религиозности за пределами «религии» воспринимается как нечто сомнительное, хотя на самом деле соответствующие чувства и импульсы существовали до возникновения религии и проявляются далеко за ее пределами [7, с. 657]. С этой точки зрения никогда нельзя заранее сказать о содержании религии, что оно религиозно. «Религия» строго укладывает религиозную веру в «так, а не иначе существующее трансцендентное» и не терпит никаких отступлений. Именно нерелигиозным людям в наибольшей мере требуется религия в историческом смысле как вера в трансцендентную реальность: *«кто не имеет Бога в себе, тот должен иметь его вовне»* [7, с. 660].

Дилемму, стоящую перед традиционными религиями в современном мире, Зиммель формулирует в виде риторического вопроса: *«Помогут ли надолго все попытки замкнуть религиозные ценности в реальности исторической веры, чтобы таким образом их законсервировать?»* [7, с. 661]. Ответ он дает отрицательный. В осуществлении этого замысла не могут помочь ни попытки «подпереть» религию моралью, ни мистика, ни церковная организация в качестве необходимого посредника между индивидом и священными предметами. Судьба религии подошла к радикальному повороту — повороту *«в иную форму деятельности и осуществления, чем творение трансцендентных построений и отношений к ним»* [7, с. 661]. Зиммель констатирует, таким образом, *кризис теизма*. С его точки зрения, происходит не десакрализация мира, а нечто иное — традиционные способы его освящения историческими религиями утратили сакральный смысл для большинства современных людей, причем не только для тех, которые внутренне не связаны ни с одной существующей религией, но и для тех, кто искренне старается эту связь сохранить. Первые ведут мистически-романтическую игру с представлениями о «Боге», *«а в результате получается кокетливое полуприкрытие верой неверия»* [7, с. 65]. Для вторых остается раздражающее современного человека положение, когда *«имеются некие содержания веры, которые несовместимы с интеллектуальной совестью и к признанию которых нет никакого пути. При этом именно высшие по своему духовному и интеллектуальному развитию люди не счита-*

ют их несомненной реальностью. У современного человека возникает ощущение тревоги: у него нет как раз того органа чувств, с помощью которого другие, находясь на его месте, воспринимают нечто как реальное. Он же может поклясться, что там ничего нет и быть не может» [7, с. 652].

Социологический анализ кризиса традиционной веры в трансцендентное, вызванный изменением положения религии в современном обществе, приводит социолога Зиммеля к выводам, которые совпадают с выводом теолога П. Тиллиха о необходимости преодоления теизма.

Будущее религии Тиллих видит «за пределами теизма». Чаще всего слово «Бог» людьми, считающими себя религиозными, не объясняется — просто они не представляют себе, как жить без Бога, каким бы этот Бог ни был. Они испытывают потребность в том, что ассоциируется со словом «Бог», называют себя верующими в Бога, не преследуя при этом никаких особых целей, и боятся того, что они называют атеизмом. Однако такой «пустой теизм» в силу традиционных и психологических ассоциаций способен вызвать в людях путем рассуждений о Боге чувство благоговения. Такой теизм должен быть преодолен в силу его несостоятельности, полагает Тиллих. Однако чаще всего им исчерпывается содержание религиозности как продукта «массовой культуры». Такой теизм не способен «достичь состояния веры» даже если он выступает в более облагороженной форме, как поэтический или просто удобный символ для эмоционально окрашенного выражения этической идеи. Вера в такого «Бога» расплывчата и беспомощна, не способна противостоять злоупотреблению словом «Бог»: «*Политики, диктаторы и все те, кто прибегает к демагогии, стремясь произвести впечатление на публику, охотно используют слово "Бог" в этом значении. Услушателей создается благоприятное впечатление относительно серьезности и нравственных качеств ораторов. Особенного успеха они добиваются в том случае, если могут заклеить своих противников как атеистов*» [10, с. 126, 127].

Напротив, теологический теизм стремится доказать необходимость единственно правильной и потому для всех обязательной веры в Бога как всезнающего и всемогущего Творца и управителя мира. В сознании человека современной культуры, базовыми ценностями для которого являются свобода, индивидуализм, плюрализм, толерантность, «Бог предстает непобедимым тираном, по сравнению с которым все прочее лишено свободы и субъективности» [10, с. 128]. Теологический теизм Тиллих считает ложным и соци-

ально опасным: *«Именно про этого Бога Ницше сказал, что необходимо убить Его, потому что человек не может допустить, чтобы Его превратили в простой объект абсолютного знания и абсолютно-го управления, вот глубочайший корень атеизма. Этот атеизм оправдан, так как он есть реакция на теологический теизм и его опасные последствия»* [10, с. 128, 129].

Теизм может, наконец, означать представление о вере как *личной встрече* человека с Богом. Религиозная традиция иудаизма и христианства настаивает именно на личном характере отношений человека с Богом, с которым он может встретиться, а может и не встретиться: атеизм означает с этой точки зрения попытку человека избежать встречи с Богом. Социальный смысл религии зависит, полагает Тиллих, от того, как мыслится «Бог, встречающий человека». Церковь, основанная на авторитете «Бога теизма», неизбежно становится коллективистской системой, насаждающей конформизм. «Бог теизма» есть воплощение тех традиционных символов, которые помогали прежде человеку выносить превратности судьбы, а ныне утратили силу. В такого Бога и его благовествование больше не верят, — говорил Вебер в начале XX в. Вернуть эту силу способен лишь *«Бог, который над Богом теизма», и вера, у которой “нет имени, церкви, культа, теологии”* [10, с. 131].

Религиозный индивидуализм и плюрализм. Социологический портрет такой нетрадиционной религиозной веры, содержание которой обосновывал Тиллих в середине века, дал Р. Белла на основе исследования религии в США, проведенного группой социологов в конце XX в. Итоги этого исследования представлены в книге «Привычки сердца. Индивидуализм и “коммитмент” в американской жизни» [5]. Религия рассматривалась в этом исследовании как один из элементов структуры частной и публичной жизни в США, как один из важнейших способов, с помощью которых американцы включены в жизнь своей общины и общества в целом. Один из важнейших выводов этого исследования: *в современном обществе место религии, как и остальных важнейших институтов, существенно изменилось.*

Речь не идет об «упадке религии» в обычных показателях уровня религиозности населения страны: американцы жертвуют больше времени и денег религиозным организациям и обществам, чем всем другим добровольным ассоциациям вместе взятым; примерно 40% американцев участвуют в богослужении по крайней мере раз в неделю; около 60% всего населения США — члены религиозных организаций. Все эти показатели в Западной Европе и России

существенно ниже. Разница такова, что позволяет предположить: на примере Нового и Старого света можно убедиться в существовании двух моделей религии в современном обществе. Обе модели представлены и тут, и там — за океаном. Разница лишь в том, какая модель доминирует.

В обоих случаях можно констатировать, что традиционные представления о божественном, небесном блаженстве и преисподней, наказании и искуплении потеряли былое воздействие на людей, т.е. и там и тут налицо симптомы «кризиса теизма», описанные Тиллихом. Но в одном случае можно наблюдать утрату веры и упадок религии, фиксируемый по внешним показателям, а в другом (у американцев) религия воспринимается если не как главное средство проявления интереса к национальным или даже мировым проблемам, то как нечто очень важное, во всяком случае в частной жизни (семьи, местной общины). Почему такая разница, каковы причины? Ответ можно получить, рассмотрев две вещи: во-первых, о какой религии и, во-вторых, о каком обществе идет речь. *«Дюркгейм доказывал, что религия происходит не от веры в сверхъестественное или богов, но от деления мира (вещей, эпох, людей) на священное и светское. Если религия переживает упадок, то это происходит потому, что земная сфера священного сократилась, объединяющие людей чувства и эмоциональные связи расшатались и ослабли... Люди утратили способность поддерживать устойчивые связи, объединяющие их как в пространстве, так и во времени. Следовательно, говоря, что "Бог умер", мы, в сущности, говорим, что социальные связи порвались и общество умерло»* [1, с. 700].

Религиозная вера, которая была способна удерживать эти связи в прошлом, в том обществе, которого уже больше нет, не способна сделать это сейчас, у нее нет способа справиться с этой задачей в мире господствующей рациональности, плюрализма, индивидуализма. Изменилось общество, и Бог теизма умер. Возврата к той религии нет, как нет возврата к пройденным историей формам общественной жизни: *«в ходе развития и дифференциации современного общества — мы называем этот процесс секуляризацией — социальный мир религии сократился; все больше и больше религия превращалась в личное убеждение»* [1, с. 700]. Но личное убеждение — это необязательно асоциальное. Один возможный случай приватизации религии в обществе современного типа — религия начинает искать опору в этике, в эстетическом субъективизме эмоционального отношения к миру, и когда это удастся, религиозный способ миропонимания утрачивает способность сплачивать общество. Функцию приспособле-

ния или идентификации берут на себя светские институты: труд, культура. Они решают сегодня те задачи, которые прежде решала религия. Но тем успешнее, что они не разрушают, а берегут и используют религиозное наследие. На Западе — это христианское наследие. На фоне реальных общих проблем спор теистов и атеистов становится беспредметным. Если сегодня происходит упадок религии, то это не повод «потоптать на ее костях». Религия — часть того культурного багажа, с которым человечество вошло в третье тысячелетие.

Вот почему сегодняшняя борьба за культуру против фундаменталистского обскурантизма объединила современно мыслящих и ответственных людей. Ныне интеллигент левый, марксистской ориентации убежден, что «подлинное христианское наследие слишком драгоценно, чтобы оставлять его на съедение фундаменталистским выродкам» [8, с. 31].

Религия общества, в котором все является предметом выбора. Для большинства американцев религия — дело индивидуальное, дело личного выбора, совершаемого до и помимо вступления в религиозное сообщество. Им трудно понять традиционную модель церковной религии, предполагающую признание превосходства религиозной общины по отношению к индивиду. Большинство американцев считают, что «человек приходит к своим религиозным убеждениям помимо церквей и синагог». Именно человеческая личность является источником всякого религиозного смысла. Глубоко верующий американец, как правило, считает, что его отношения с Богом выходят за рамки принадлежности к какой-либо конкретной церкви. Если главное в религии — формирование характера и поведения граждан, то все религии могут иметь одинаковую ценность, если они с этой задачей справляются. Важен результат. Свою веру американец отождествляет прежде всего с тем, что происходит в его семье и приходе. На религиозные представления даже американских католиков (для которых «церковь» всегда имеет больший смысл, чем для остальных) гораздо меньше влияют заявления епископов или даже папы, нежели члены семьи и местный священник. Большинство американцев понимают слово «Бог» более или менее одинаково, связывая свою веру с принятыми в обществе правилами поведения, моральными принципами, которых придерживаются члены разных религиозных общин. Будучи приватной на двух уровнях — индивидуальном и местной церкви, на третьем — культурном уровне она является частью публичной жизни. Но на этом уровне собственно христианские, напри-

мер, представления предстают как одно из возможных проявлений отношения человека к тому, что считается священным. Понимание обязательств перед Богом независимо от церкви определяет на этом уровне понимание религиозным человеком своих социальных и политических обязательств. Этот вариант религиозной веры очень близок к тому, что Тиллих называет «теизмом за пределами теизма». С такой личностной, но не асоциальной верой связано признание того, что только чрезвычайно сложная институциональная структура гражданского общества, включающая в себя определенный тип семьи, школы и церкви, в состоянии сформировать и поддерживать личность, способную функционировать в мире, где буквально все, вплоть до самых заветных идеалов человека, радикальным образом становится предметом выбора и где возможности сбиться с пути огромны, но так же огромны возможности роста [2, с. 280]. На этом уровне присутствует то единое измерение религиозной жизни, которое можно назвать гражданской религией, — более или менее согласованная основа для религиозного единства общества, отличительной чертой которого является ярко выраженный плюрализм. Гражданская религия есть проявление в религиозной сфере того, что в социальной означает умение самого общества заботливо и эффективно культивировать способность людей поддерживать объединяющие их чувства и эмоциональные связи. Эта «национальная вера» со своими секулярными святынями существует не просто рядом со множеством американских церквей. Она создается ими вместе с другими добровольными объединениями американских граждан вокруг общих ценностей всего американского сообщества. В результате в США успешно сложилось довольно хорошо интегрированное общество на основах, не являющихся по преимуществу этническими или религиозными, на базе ценностной системы, включающей в себя иноверие в разных формах, обеспечивающей, таким образом, универалистскую веротерпимость и дополненной *активистской убежденностью в возможности построения хорошего общества в соответствии с волей Божьей*.

Еще одна важная характеристика этой модели — *религиозный индивидуализм*, придающий большее значение личному опыту, чем упражнению в религиозном благочестии. Возможность для большого числа людей выбирать ту форму религии, которая больше соответствовала их склонностям, привела прежде всего к тому, что религиозные сообщества вынуждены были конкурировать на своего рода потребительском рынке, так что их влияние возрас-

тало или падало в зависимости от меняющихся индивидуальных религиозных вкусов. Поэтому при всем различии в учении и богослужении большинство церквей в США определяют себя как сообщества, дающие человеку опору. В американской культуре вовсе не является очевидным для многих верующих ответ на вопрос, является ли церковь необходимым условием их веры, организацией, которая устанавливает системы ценностей, формирует сознание людей и тем самым становится влиятельной силой в их жизни, действительным авторитетом, или это организация, необязательная для христианина, без которой можно обойтись или даже предпочтительней обходиться. Для религиозного индивидуализма критика институциональной религии или церкви как таковой более типична, чем критика тех или иных религиозных представлений. В результате религиозный индивидуализм в США не мог быть включен в рамки церквей при всем их многообразии. Для религиозных индивидуалистов типична позиция: «В каком-то смысле я религиозен, но ни к какой конфессии я не принадлежу». Внецерковная религиозность приобрела очень внушительные масштабы, но и она включена в то единство, поддерживаемое в качестве гражданской религии, смысл и назначение которого заключается в том, чтобы включить самых разных членов общества в признаваемый справедливым социальный порядок.

Религия в том виде, в каком она сложилась в США, на протяжении всей американской истории играла важную роль в общественных движениях. Люди стремились действовать, руководствуясь своей верой, и занимали четкие позиции в главных этических и политических вопросах своего времени. Эти позиции чаще всего не были едиными, но, развязывая полемику, привлекали внимание общества к важным вопросам. Движения, подобные «социальному евангелизму», в значительной степени способствовали смягчению худших проявлений раннего промышленного капитализма (чего нельзя сказать, к сожалению, об организованной религии в России 90-х гг. XX в.).

Самым значительным общественным движением, вдохновлявшимся религиозными идеалами и изменившим сам характер американского общества, было Движение за гражданские права негров, которое возглавил пастор баптистской церкви Мартин Лютер Кинг.

В современном мире можно выделить два русла религиозного развития в двух разных его областях: в развитых западных странах и в развивающихся. Рассмотренные характерные черты рели-

гиозного развития в США можно оценивать как парадигматические для большинства наиболее развитых западных стран. Они знаменуют собой сдвиг, который, используя терминологию Р. Беллы, можно охарактеризовать как переход от «раннесовременной религии» к «современной». Это страны с высоким уровнем благосостояния и образования. Хотя социальные проблемы борьбы с нищетой и несправедливостью остаются, хотя в политике остаются конфликты, связанные с борьбой за справедливое распределение власти, для этих обществ на первый план выходят социокультурные проблемы, связанные с тем, что многие прежние ценности устарели (наследственные привилегии, классовая и этническая принадлежность), проблематичной остается мотивационная основа солидарности, а главное — ее интеграция с нормативной структурой. Пытаясь распознать, какую форму примет религия в «постсовременном» мире, американские социологи связывают ее будущий облик с масштабной социально-культурной трансформацией, означающей появление нового общества, которое *должно функционировать на уровне, отличном от тех, что привычны нашей интеллектуальной традиции: оно должно выйти за те пределы, где правят политическая власть, богатство и факторы, их порождающие, и подняться на уровень ценностных приверженностей и механизмов влияния*. Такому обществу не подходят уместные на предыдущих стадиях категорические религиозные и идеологические формулировки со сравнительно простыми мировоззрениями и непосредственной установкой к действию. Религиозные группы больше не могут принимать на веру традиционные обязательства. Это общество нуждается в недогматических системах мысли с высоким уровнем самосознания. Символическая структура «раннесовременной» религии распадается, ей на смену приходит новая. А. Шюц описал это общество как включающее множественность миров в сложной сети взаимоотношений между человеческим «я» и реальностью. Главная разновидность религии в таком обществе имеет личностный и индивидуалистский характер (но отнюдь, как мы видели, не асоциальный и не аполитичный). Конечно, даже в самых развитых обществах присутствуют и другие религиозные ориентации вплоть до самых архаичных. Но при всем религиозном плюрализме в этом обществе получает развитие в качестве единого измерения религиозной жизни гражданская религия, основа для религиозного единства.

Другая религиозная ситуация в большинстве развивающихся стран, в которых религия вовлечена в процесс модернизации,

ломающий религиозные и этические убеждения людей, не принадлежащих к западному миру, и ставящий перед ними проблему защиты собственной самобытности. Западной культуре и христианству противопоставлялись местные традиции — ислама, индуизма, конфуцианства. Реакцией на вызов Запада стал фундаментализм. Однако использование традиционных религиозных символов и образцов для осмысления личных и социальных действий привело к серьезному кризису. Объективно здесь назрела необходимость сдвига от «исторической» к «раннесовременной» религии, от преимущественно потусторонних к преимущественно посюсторонним религиозным интересам и установкам, способным эффективно направить мотивацию на мирские сферы жизни и укрепление солидарности и единства, на признание роли самостоятельной ответственной личности, выработку добровольных организационных форм. Оборонительно-фундаменталистская позиция должна была сочетаться со стремлением к переменам. Часто перемены представлялись как возвращение к более чистому состоянию дозападной традиции (ислама, индуизма, конфуцианства), хотя, по существу, были направлены на приспособление к современному миру. Большая часть эмоциональной и умственной энергии направляется здесь на решение насущных экономических и политических проблем, и наиболее подходящими для этих целей являются обращенные к массам простые мировоззрения с четкими императивными установками к действию. Как во времена европейской Реформации, сдвиг от традиционной религии к раннесовременной (в Европе это был протестантизм) сопряжен с сопротивлением реформам со стороны традиционалистов и фундаменталистов, как правило, имеющих массовую опору в сельских местностях, в городских низах с низкой религиозной культурой. Образованию добровольных ассоциаций противостоит стремление замкнуть религию в этноконфессиональную общность и дистанцироваться от всякого инаковерия из страха перед современным миром — «Западом», стремление к самоизоляции, подавлению всяких ростков плюрализма религиозных позиций во имя неплюралистического единства общества на общей религиозной ценностной основе, очищаемой, как правило, от «новомодных» искажений. Фундаментализм — это не просто стремление защитить традицию, это стремление преодолеть модернизацию и секуляризацию.

Это объясняет, почему в XX в. преобразования во многих странах вдохновлялись не религиозными идеями, а наоборот — шли

под антирелигиозными лозунгами (Россия, Турция, Китай и др.). После Первой мировой войны религия понесла весьма ощутимые, но все же временные потери. Религия сумела уже во второй половине XX в. упрочить свои позиции, включившись в движение за национальное освобождение и возрождение во многих регионах (Индия, арабский Восток, Израиль и т.д.). Религиозные организации включились в деятельность, направленную на решение насущных проблем современности (экология, апартеид, антивоенное движение и др.).

Религия получила сегодня возможность вступить в диалог с миром, судьбы которого зависят от нравственной состоятельности человеческого сообщества перед лицом стоящих перед ним глобальных проблем. Такой диалог делает возможным то обстоятельство, что в основе своей культурные ценности, разделяемые большинством современных религий, — это такие общечеловеческие ценности, как любовь, мир, надежда, справедливость. Однако политическая, социальная и культурная направленность конкретных религий и религиозных движений весьма различна.

С одной стороны — ориентация на возрождение традиционных ценностей как реакция на вызов современности, политическую нестабильность и социальные потрясения.

Такова, например, направленность протестантского фундаментализма 1970–80-х гг. в США, выступавшего за буквальное понимание Библии, традиционные моральные ценности, монопольное право религии на руководство духовной жизнью общества.

Приверженность определенных слоев населения традиционным формам религии, как можно видеть на примере исламского фундаментализма, является реакцией на болезненные процессы модернизации традиционных обществ. Религия в таком виде символизирует приверженность своих последователей политическим или культурным моделям прошлого. Религиозный фундаментализм в социальном плане деструктивен.

С другой стороны — религиозное сознание, открытое контактам с другими религиями (межрелигиозному диалогу, экуменизму) и светскому гуманизму. Эта тенденция созвучна духу «планетарного сознания», этики общечеловеческой солидарности, преодолевающей те традиции, которые разъединяют и противопоставляют людей.

Обновление религии в современном мире возможно лишь на пути обретения нового опыта в условиях глобализации. Жизнь всех людей на Земле сегодня связана в единое целое технологией, средствами коммуникации и транспортной связи, межконтиненталь-

ной сетью научных и информационных связей, торговлей и промышленностью, общими угрозами, ставящими под сомнение дальнейшее существование человечества. Однако процесс глобализации внутренне противоречив.

Взрыв этнического самосознания в наши дни свидетельствует о страхе перед нивелирующими тенденциями глобализации, международный терроризм — о глубине и остроте конфликтов, сопутствующих глобализации.

Если наиболее важным фактором, от которого зависит судьба мирового сообщества, являются человеческие качества населяющих землю миллиардов людей, то будущее религии зависит от того, в какой мере может быть социально значимым ее вклад в поиски ответа на вопрос, что значит быть человеком в мире, в каком мы сегодня живем.

Основная литература

1. *Белл Д.* Культурные противоречия капитализма // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996. С. 699–703.
2. *Белла Р.* Социология религии // Американская социология. М., 1972. С. 274–281.
3. *Мангейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 503–571.
4. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / Сост. и ред. А.А. Яковлев. М., 1989.

Дополнительная литература

5. *Белла Р.* Привычки сердца // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996.
6. *Зиммель Г.* К социологии религии // Избранное. Т. 1. Философия культуры. М., 1996.
7. *Зиммель Г.* Проблема религиозного положения // Избранное. Т. 1. Философия культуры. М., 1996.
8. *Жижек Славой.* Хрупкий абсолют, или Почему стоит побороться за христианское наследие. М., 2003.
9. *Парсонс Т.* Система современных обществ. М., 1997.
10. *Тиллих П.* Мужество быть // Избранное. Теология культуры. М., 1995.
11. *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий // Избранное. Теология культуры. М., 1995.

Динамика религиозности в России в XX — начале XXI в.

Сегодня, в самом начале нового столетия, естественно задаться вопросом: можно ли сказать что-либо достаточно достоверное о динамике религиозности в России в XX в.? Каковы ее характеристики и тенденции в первые годы наступившего XXI в.?

Картина религиозности в России минувшего столетия, которая рисуется доступными нам сегодня средствами, резко меняет параметры и характер с каждой сменой общественно-политического строя, которые пережила в этом столетии наша страна. В имперской России состояние религиозности общества было прерогативой органов государственной статистики. При этом их интересовали не собственно убеждения людей, а формально-юридическая принадлежность поданных к тому или иному вероисповеданию по рождению и крещению или соответствующим ему обрядам в нехристианских религиях. Поскольку тому или иному из них подвергались практически все новорожденные, то в категорию религиозных оказывались включенными все 100% населения страны. В 1905—1918 гг. Центральный статистический комитет Министерства внутренних дел издавал «Статистический ежегодник России», включавший в себя и таблицу распределения населения по вероисповеданиям. Приводившиеся в ней данные не были первичными — они восходили к материалам всероссийской переписи населения 1897 г. и воспроизводили практически без изменений процентное соотношение религиозно-конфессиональных групп по губерниям и по империи в целом:

Православные и старообрядцы	Мусульмане	Католики	Протестанты	Иудеи	Прочие христиане	Прочие нехристиане
69,90%	10,83%	8,91%	4,85%	4,05%	0,96%	0,5

В советской России религия была провозглашена частным делом граждан, а потому официальный учет состояния религиозности — упразднен. Однако это не означало нейтральности новой власти в отношении к религиозной сфере жизни общества. Религиоз-

ные организации рассматривались большевистским режимом как легальное убежище для политических врагов социалистического строительства. Поэтому власти неизменно интересовались степенью влияния религии среди различных социальных групп населения, классовым составом религиозных общин, содержанием проповедей и т.п.

Удовлетворить этот интерес были призваны наряду с прочим опросы, проводившиеся в трудовых коллективах и населенных пунктах еще в начале 1920-х гг. В 1926 г. в ходе подготовки к крупному партийному совещанию по антирелигиозной пропаганде подобный опрос проводился в ряде губерний. С этой целью был разработан «Вопросник и методические указания по собиранию сведений о сектах», опубликованный затем в журнале «Антирелигиозник» (1927 г., № 6). Широко практиковал опросы населения Союз воинствующих безбожников, созданный в 1925 г.

С 1924 г. Агитпроп ЦК РКП(б) начал вести документальный и статистический анализ состояния религиозности по регионам страны на основании сведений, поступавших от местных партийных органов.

В середине 1930-х гг. власти объявили об успешном завершении строительства основ социализма в СССР и поставили задачу постепенного перехода к строительству коммунизма. Составной частью этой грандиозной утопической программы стало воспитание «нового человека». Религия прочно и надолго получила статус вредного «пережитка прошлого», а ее преодоление было выдвинуто в качестве одной из важнейших целей идейно-воспитательной работы в массах. Социологические исследования призваны были давать материал, свидетельствующий о неуклонно прогрессирующем разрыве трудящихся с религией.

Основным заказчиком и потребителем социологической информации в области религии в СССР являлась правящая партия, точнее, ее аппарат. С одной стороны, он был заинтересован в получении достоверной информации о процессах, протекавших в религиозной сфере, в массовом религиозном сознании, чтобы учитывать ее в своей деятельности. С другой стороны, эта информация должна была каждый раз свидетельствовать о новых победах на антирелигиозном фронте. Такая противоречивость запросов неизбежно сказывалась на исследовательской работе: с одной стороны, накапливался опыт, повышался профессиональный уровень кадров, шире становилась тематика, разнообразнее применявшиеся методы; с другой стороны, исследователей зачастую принужда-

ли давать тенденциозную интерпретацию материалов исследований, делать необоснованные выводы.

Так, в 1929 г. проводилось социологическое исследование среди рабочих ряда крупных московских фабрик и заводов. Было роздано 12 тыс. анкет, получено же обратно — 3 тыс. Неверующими в них назвали себя 88,8%, что и послужило основанием для утверждения, будто около 90% рабочих столицы свободны от «религиозного дурмана». Зачастую результаты исследований, если они вскрывали «неблагоприятную», с точки зрения власти, религиозную ситуацию, отправлялись в архив под грифами различной степени секретности.

В выступлениях представителей партийно-государственного руководства в 1920–30-е гг. давались оптимистические оценки процесса отхода трудящихся от религии. По этим данным, в начале 1920-х гг. от религии отошло 10% населения (П.А. Красиков); к концу 1920-х гг. — уже 20% (А.В. Луначарский); в середине 1930-х гг. соотношение верующих и неверующих достигло паритета, при этом верующими оставались $\frac{1}{3}$ горожан и $\frac{2}{3}$ сельских жителей.

В 1937 г. в СССР проводилась очередная перепись населения (предыдущая — в 1922 г.). По указанию Сталина и в нарушение принципа свободы совести в переписной лист были включены два вопроса, касавшихся религиозных убеждений: 1) являетесь ли вы верующим; 2) если да, то какого вероисповедания. По официальным итогам переписи 50% граждан СССР, ответивших на эти вопросы, заявили о своей религиозности; 4,8 млн человек (5% от участвовавших в переписи) уклонились от ответа. Учитывая широко распространенные и небезосновательные опасения людей за последствия положительного ответа на вопрос о религиозной вере, к полученному результату следует отнестись с осторожностью. Если допустить, что не ответившие на него являются верующими (что вполне вероятно), то уровень религиозности, по самооценке, достигнет без малого 55%.

В последующие два десятилетия — с конца 1930-х до конца 1950-х гг. исследования религиозности не проводились в связи со Второй мировой войной и послевоенными экономическими трудностями, а также определенной либерализацией государственной политики по отношению к религии. Однако после принятия постановлений ЦК КПСС 1954 г. об усилении атеистической работы, и особенно принятия в 1960 г. на XXII съезде партии программы построения к 1980 г. коммунистического общества в СССР, начала возрождаться и практика социологических исследований.

Одним из первых стало изучение христианского сектантства. Оно было осуществлено в 1959—1961 гг. в Тамбовской, Липецкой и Воронежской областях под руководством А.И. Клибанова. Хотя по степени охвата и методам это было скорее этнопсихологическое исследование, которое не могло претендовать на широкую репрезентативность, его опыт и результаты оказались чрезвычайно ценными. Исследователи констатировали многократное (в Тамбовской обл. — до 10 раз) количественное сокращение последователей христианских сект по сравнению с 1915 г., подавляющее преобладание среди них лиц старше 60 лет, эсхатологические мотивы во время молитвенных собраний, культурно-бытовой консерватизм как защитную реакцию на «явившегося в мир антихриста». Глубокая продуманность программы исследования, уважительное отношение к собеседникам, максимально возможная в тех условиях степень свободы от идеологической заданности — это и многое другое послужило для последующих коллективов исследователей образцом в работе.

В 1960—70-е гг. исследования религиозности приобретают систематический характер, ширится их география, объектами специального изучения становятся конкретные группы населения: рабочие, сельские жители, интеллигенция, молодежь, приверженцы православия, ислама, протестантизма; проводится серия повторных исследований на одних и тех же объектах с определенным временным интервалом. Большинство исследований осуществляется по репрезентативной выборке. Широко используются математические методы обработки эмпирического материала.

Одним из наиболее крупных и теоретически значимых в этот период явилось исследование процесса секуляризации, осуществленное Институтом научного атеизма в 1968 г. в Пензенской области. Серия аналогичных исследований была проведена затем в ряде регионов страны.

Вместе с тем исследованиям религиозности того периода был присущ ряд недостатков: как правило, результаты оказывались трудносопоставимыми, поскольку проводились по разным программам и методикам; не была выработана общеприемлемая типология религиозности; за редким исключением, исследования проводились без предварительной разработки программы. Эти и другие недостатки являлись неизбежными спутниками трудного теоретического роста социологии религии как прикладной науки. Но наряду с этим были недостатки, порожденные укоренившимся стремлением подчеркнуть пережиточный характер религии, ее негативную роль в ду-

ховном развитии личности. Обычно эта цель достигалась путем некорректного сопоставления качественных характеристик целостных групп верующих и неверующих без их дифференциации по возрасту, полу, социальному положению. Поскольку, скажем, количество лиц старшего возраста среди верующих превышало количество неверующих, то, естественно, показатели социальной активности у первых были ниже, чем у вторых. Вопреки очевидности, это обстоятельство объяснялось негативным влиянием религии, «уводящей» людей от общественной жизни. Но при всем том данные социологических исследований 1960—70-х гг. заслуживают гораздо большего доверия, нежели данные 1920—30-х гг.

Помимо количественного измерения некоторых визуально наблюдаемых параметров религиозности (уровень религиозности выше среди старших возрастных групп, среди сельских жителей и т.д.) был с достаточной степенью надежности установлен уровень религиозности в различных регионах страны, а в некоторых из них — зафиксирована его динамика в определенном временном интервале:

Пензенская обл.	Воронежская обл.		Горьковская обл.		Марийская АССР	
1968 г.	1966 г.	1980 г.	1972 г.	1982 г.	1973 г.	1986 г.
28,9%	25,1%	18,4%	27,2%	21%	27,1%	24,1%

Относительно высокий уровень религиозности отмечался в регионах традиционного распространения ислама по сравнению с регионами, где преобладало православие: в Татарии — до 40%, в Северной Осетии — 39, в Чечено-Ингушетии — до 50%.

Общая тенденция сокращения доли верующих согласно данным исследований этого периода являлась результатом снижения воспроизводства религиозности в новых поколениях, а также естественной убыли представителей старших возрастных групп, большинство из которых были верующими, и отхода от религии некоторой части верующих.

Исследования конца 1970—80-х гг. выявили некоторые новые моменты в массовой религиозности: прежде всего стабилизацию ее уровня, а в ряде мест — и некоторый рост; повышение уровня образованности верующих, что объяснялось общим ростом образованности населения страны; увеличение доли мужчин в религиозных общинах как следствие выравнивания количественного соотношения мужчин и женщин в стране, нарушенного в годы Великой Отечественной войны; омоложение состава верующих как результат

общего омоложения населения. В связи с этими новыми тенденциями изменился и характер религиозности. В частности, наблюдалось формирование слоя относительно молодых верующих, религиозность которых выражалась как глубоко осознанная и активно отстаиваемая мировоззренческая позиция. Они проявляли интерес к философским и морально-этическим проблемам, достижениям науки и культуры, находя в них необходимые им подтверждения правоты своих убеждений. Был сделан вывод о появлении нового типа верующих — относительно молодых, с достаточно высоким уровнем образования, социально активных. Новым моментом в картине религиозности этого десятилетия стало появление нетрадиционных неомистических образований, неформальных объединений верующих, возглавляемых харизматическими лидерами.

Социологические опросы, проведенные в конце 1980-х гг., зафиксировали тенденцию к переоценке роли религии в жизни общества, его истории и культуре. Во многом этому способствовало празднование 1000-летия Крещения Руси. В сознании многих людей, особенно молодежи, произошла серьезная переоценка ценностей по отношению к религии, верующим, духовенству. По данным Института социологических исследований, избрание священнослужителей народными депутатами СССР в 1989 г. положительно оценили 71,3% опрошенных москвичей и лишь 3% — отрицательно.

С конца 1980-х гг. количество социологических исследований религиозности начинает постепенно уменьшаться — во-первых, из-за нараставших финансовых трудностей исследовательских коллективов, которые, испытывая дефицит собственных средств, с трудом находили состоятельных заказчиков; во-вторых, из-за парадигмы исследовательской работы в сфере религиозности: если ранее ее пафосом было выявление секуляризационных тенденций во всех сферах жизни общества, углубления кризисных процессов в самой религии как позитивных моментов социальной динамики, то с упразднением идеологического диктата КПСС, признанием правомерности мировоззренческого плюрализма в обществе религия стала рассматриваться уже не только как закономерное, но и как позитивное явление. Естественно, что такая смена знака в отношении к религии на государственном, общественно-политическом и во многом — на теоретическом уровне потребовала перестройки концептуальных, операциональных и организационно-технических сторон эмпирической социологии религии.

Столь радикальная переориентация социального заказа на социологические исследования в религиозной сфере сопровождалась

заметными изменениями в составе исследовательских коллективов. Не все социологи религии «атеистической формации» оказались способными к ней; в то же время образовались новые творческие коллективы. С начала 1990-х гг. динамику религиозности отслеживают, систематически проводя опросы, Всероссийский центр по изучению общественного мнения (ВЦИОМ), а с 2002 г. — выделившийся из него Социологический центр Ю. Левады; Институт социально-политических исследований (ИСПИ) РАН, где имеется сектор социологии религии; центр «Религия в современном обществе» Российского независимого института социальных и национальных проблем (РНИСиНП), в настоящее время — Институт комплексных социальных исследований РАН. В течение 1991—1999 гг. в России осуществлялся исследовательский проект «Религия и ценности после падения коммунизма» как часть программы по изучению России и Восточной Европы. Наряду с общероссийскими опросами проводились локальные исследования в Москве, Санкт-Петербурге, Пермской и Ярославской областях, Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком автономных округах, в некоторых других регионах страны.

Чем же характеризуется религиозная ситуация современного, постсоветского периода в России, каковы ее основные тенденции, как оценивается влияние религии на процессы общественной жизни населением страны?

Вот как выглядит динамика религиозности в стране в течение последнего десятилетия XX — в первые годы XXI в. согласно результатам социологических исследований (приведенные данные в процентах включают тех, кто верит в существование Бога как личности или как безликой сверхъестественной силы, а также колеблющихся между религиозной верой и неверием):

	1991 г.	1993 г.	1995 г.	1997 г.	1999 г.	2000 г.	2001 г.
ВЦИОМ	57					74	
ИПСИ		66	68	70	71	73	72
РНИСиНП		77	73,4	71,8		71,2	71
Исследовательский проект «Религия и ценности...»	51	60			70		

Как видно из приведенных данных, полученных различными коллективами исследователей, при всем разбросе их результатов, количество людей, с большей или меньшей определенностью от-

носящих себя к верующим, в течение 1990-х гг. возрастало и к концу века составило от 70 до 74% взрослого населения страны. Правда, за последние 3—4 года наметилась определенная стабилизация уровня религиозности, что, возможно, свидетельствует об исчерпании резерва ее дальнейшего роста.

В тот же период, но особенно в первой половине 1990-х гг. интенсивно нарастало конфессиональное многообразие в религиозной панораме России. Количество религиозных направлений, исторически укорененных в российском обществе, возросло по отношению к настоящему времени от примерно 25 до почти 70. Однако традиционные для нашей страны религии сохраняют лидерство по числу последователей: как показывают исследования, исповедующие православие составляют, по разным данным, 58—61%, мусульмане — 5—7%, католики и протестанты — 2%. Приверженцы неизвестных прежде в России религиозных течений (Новоапостольская церковь, мормоны, вера Бахаи и др.), а также религиозных новообразований (Церковь объединения Муна, АУМ Сенрике, Церковь Последнего завета, неоязычники и т.п.) при всей миссионерской активности их адептов составляют незначительное меньшинство. Отмечается рост доли тех, чья религиозность «не вписывается» в рамки какого-либо определенного вероисповедания, носит достаточно аморфный характер; ее носителями преимущественно являются представители гуманитарной и технической интеллигенции, студенческой молодежи.

Исследования фиксируют повышенный уровень религиозности молодежи в возрасте до 20 лет, который превосходит уровень религиозности людей среднего возраста, приближаясь вплотную к старшей возрастной группе.

При высоких показателях уровней религиозности, фиксируемых исследователями на основе самооценки респондентов, выявляется их несоответствие характеристикам религиозного сознания и поведения. Так, по данным исследований РНИСиНП, представление о Боге как личности, творце и мироуправителе свойственно лишь $\frac{1}{3}$ тех, кто считает себя верующими православными или мусульманами; посещают храм (мечеть) не реже одного раза в месяц — 18,5%, молятся ежедневно — 17%. Материалы ВЦИОМ (Социологического центра Ю. Левады) фиксируют фактическое отсутствие роста активности религиозного поведения россиян в рассматриваемый период. Так, количество посещавших богослужения не реже одного раза в месяц в 2003 г. составило 6%, что лишь на 1% больше, нежели в 1991 г., молив-

шихся ежедневно, по данным на 2002 г., — 6%, что на 4% меньше, чем в 1991 г. Все это свидетельствует о том, что говорить о «религиозном возрождении» в России в постсоветский период как феномене духовной жизни общества, как характеристике массового сознания преждевременно. В действительности имеет место возрождение религиозных институтов, выражающееся в количественном росте религиозных объединений, духовных школ, развертывании издательской деятельности и т.п. Религиозность же тех, кто считает себя верующим, часто носит ситуативный характер, в ней проявляется скорее не устойчивая мировоззренческая позиция, а умонастроение, отличающееся значительной подвижностью. Нередко люди называют себя православными или мусульманами, воспринимая эти религии как существенный элемент культурной традиции того народа, к которому они принадлежат.

Возможно, такой достаточно поверхностный характер религиозности большей части тех, кто называет себя верующим, является одной из причин высокой степени толерантности в отношении к иным религиям и их приверженцам. Так, согласно результатам исследования, проведенного в Ханты-Мансийском автономном округе в 2001 г., в недоброжелательном отношении к людям, исповедующим «не мою» религию, признались лишь 2,9% православных и 1,8% последователей других вероисповеданий. Среди мусульман таковых не оказалось вообще. Сами испытывали недоброжелательное отношение к себе других людей из-за своего вероисповедания 2,1% православных, 9,7% мусульман, 2,6% последователей других религий. Однако уровень взаимной толерантности заметно ниже у тех, кто воспринимает ту или иную религию не саму по себе, а как признак принадлежности к определенной национальности. Но здесь уже действуют иные, этнокультурные и национально-политические факторы, облекаемые в религиозную форму.

Противоречив характер оценок, данных общественным мнением, роли религии и религиозных институтов в общественной и духовной жизни России: до $\frac{3}{4}$ населения страны считает, что религия благотворно влияет на духовный климат в обществе, на нравственность людей. Среди них — не только верующие, но и те, кто не признает себя религиозным человеком. Однако при этом преподавание основ религиозных учений, в частности православия, в общеобразовательной школе поддерживают не более 15%, в то время как свыше 40% считают полезным изучение «науки о религии». Религиозные организации, в первую очередь Русская православная церковь, находятся в числе лидеров среди государствен-

ных и общественных структур по степени доверия к ним населения. Однако уровень этого доверия имеет тенденцию к снижению (как, впрочем, и к другим социальным институтам). По данным ВЦИОМ (Социологического центра Ю. Левады), количество людей, считающих, что Церковь, религиозные организации вполне заслуживают доверия, сократилось с 52% в 1993 г. до 37% в 2003 г., а считающих, что они совсем не заслуживают доверия, за тот же период увеличилось с 2% до 13%. Можно полагать, что более ранние оценки основаны скорее на идеальных ожиданиях, чем на опыте, тогда как последние — на знании реальной ситуации.

Таким образом, религиозность в России в конце XX — начале XXI в. характеризуется повышенным динамизмом, противоречивостью протекающих в ней процессов; тенденции ее дальнейшего развития труднопредсказуемы. Будучи существенным фактором общественной и духовной жизни, религия не стала предметом достаточно глубокого научного, в том числе социологического, изучения.

Литература

1. Б. Дубин. Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов) // Вестник общественного мнения. № 3 (71), май–июнь 2004.
2. А. И. Клибанов. Религиозное сектантство и современность (социологические и исторические очерки). М., 1969.
3. В. Д. Кобецкий. Социологическое изучение религиозности и атеизма. Л., 1978.
4. К обществу, свободному от религии. М., 1970.
5. М. Мchedлов. Об особенностях мировоззрения верующих в постсоветской России. Некоторые результаты социологического мониторинга // Религия и право. № 1. 2002.
6. Проблемы гармонизации межнациональных и межконфессиональных отношений в Северном регионе. Ханты-Мансийск, 2004.
7. Религия и политика в посткоммунистической России. М., 1994.
8. Реформирование России: реальность и перспективы. Социальная и социально-политическая ситуация в России в 2001 году. М., 2003.
9. Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. СПб.; М., 2000.

Рекомендуемые темы семинарских занятий или рефератов с примерными вопросами к ним и литературой

Тема 1. Религия и социальная интеграция

- Теория Э. Дюркгейма: каким образом тотемизм обеспечивает «механическую солидарность» примитивного общества? Решает ли религия проблему интеграции («органической солидарности») секулярных плюралистических обществ?
- Теории функционалистов: роль религии в преодолении кризисных ситуаций; «ритуализация оптимизма»; смерть и реинтеграция группы (Б. Малиновский); А.Р. Рэдклифф-Браун о взаимосвязи социальной структуры, религии и индивида; «отношения оппозиции» как специфический тип интеграции; интегративная функция тотемизма; роль мифа и ритуала в сакрализации норм поведения.
- Теория Т. Парсонса: понятие и способы социетальной интеграции; религия как функциональная универсалия, средство легитимации нормативной системы.
- Критика функционалистской интерпретации религии; дезинтегративные следствия религии в определенных типах социальных структур (Р. Мертон).

Основная литература

1. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа и Е.Д. Руткевич. М., 1996. С. 111–145, 438–441, 469–471.
2. Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Социальные функции священного. СПб., 2000.
3. Леви-Стросс К. Предисловие к трудам Марселя Мосса // М. Мосс. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 409–435.
4. Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в первобытном обществе. М., 2001. Гл. 4, 6–8.
5. Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магия, наука, религия. М., «Рефл-Бук», 1998. С. 19–91.
6. Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000. С. 243–252.

7. *Парсонс Т.* Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. С. 170–190.
8. *Парсонс Т.* (edit.) Американская социология сегодня. Перспективы, проблемы, методы. М., 1972. Введение (с. 25–36) и заключение (с. 360–378).
9. *Мертон Р.* Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. М., 1994. С. 379–448.
10. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002. Гл. 6, 11.

Дополнительная литература

11. *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993. Ч. II.
12. *Московичи С.* Машина, творящая богов. — М., 1998. Ч. 1. Гл. 1–3.
13. *Дуглас М.* Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000.
14. *Йингер Дж.* Функциональный подход к религии // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. С. 161–170.

Тема 2. Социология религии М. Вебера: магия и религия как способы рационализации человеческой деятельности

- М. Вебер о смысле и социальной функции магически мотивированных действий. Понятие харизмы. Символически рационализированное действие и мифологическое мышление.
- Смысл и цель религиозного поведения. Каким образом на смену магии приходит религия, на смену колдовству — религиозный культ, на смену колдуну — священник? Табу и религиозная этика. Понятие греха.
- Пророчество, священство и община (миряне) как носители систематизации и рационализации религиозной этики. Пророчество и учение. Проповедь и забота о спасении души как средства воздействия на жизненное поведение людей.

Основная литература

1. *Вебер М.* Социология религии. (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. М., 1994. Пар. 1–6. С. 78–138.

Дополнительная литература

2. *Малиновский Б.* Магия, наука и религия // Магия, наука, религия. М., 1998. С. 19–91.
3. *Мосс М.* набросок общей теории магии // Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 107–229.
4. *Леви-Стросс К.* Магия и религия // Структурная антропология. М., 1983. Гл. IX–X. С. 147–182.
5. *Лич Э.* Теории магии и колдовства // Культура и коммуникация. М., 2001. С. 37–42.

Тема 3. Социальная стратификация и религия

- Сословия и классы в их отношении к религии. Социальное неравенство и религия. Теодицея. Массовые религиозные движения и эзотерическая религиозность («религии интеллектуалов»). Милленаризм.
- Религиозный образ жизни. Спасение и возрождение.
- Кастовая система как религиозно обусловленная система социальной стратификации.
- Социальный статус и религиозная принадлежность.
- П. Сорокин о «религиозном расслоении» и «религиозных перегруппировках». Социальная мобильность и религия.
- Религия и конфликт: религиозные конфликты (внутри и между религиозными группами); экуменизм; религия и политическая борьба, этнические и национальные противоречия, глобализация. Религиозный конформизм. Религиозная нетерпимость. Веротерпимость и толерантность.

Основная литература

1. Вебер М. Социология религии. (Типы религиозных сообществ). М., 1994. Пар. 7–9. С. 138–191.
2. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Введение // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 43–73.
3. Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Соч. Т. 4. С. 426–427, 434–436, 449.
4. Сорокин П. Система социологии. II ч. 1920. Т. 2. (См.: Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. С. 259–265).
5. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. Т. 3. С. 11–39, 146.
6. Мангейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 424–437.
7. Нибуэр Р. Почему церковь не стоит на позициях пацифизма? // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибуэра и Райнхольда Нибуэра. М., 1996. С. 514–532.

Дополнительная литература

8. Барбер Б. Структура социальной стратификации и тенденции социальной мобильности // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. М., 1972. С. 235–247.
9. Хоффер Э. Истинноверующий. Минск, 2001.
10. Смелзер Н. Социология. М., 1994. Гл. 9. С. 273–303, 473–478.
11. Гидденс Э. Социология. М., 1999. Гл. 14. С. 439–443.
12. Здравомыслов А. Г. Социология конфликта. М., 1994. Разд. 1. Гл. 2, 3; Разд. II. Гл. 1, 3.
13. Козер Л. Функции социального конфликта. М., 2000.
14. Дарендорф Р. Функции социальных конфликтов // Тропы из утопии. М., 2002. С. 359–376.

15. Глок Ч. Индивид и его религия // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. С. 334–339.
16. Верховский А. Политическое православие. Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001. М., 2003.

Тема 4. Религия и формы ее организации

- Различие религий по типу их «социального носителя». «Диффузные религии» и «организованные религии». Типы религиозных сообществ: община (религиозное братство), монашеский орден, тайные общества, церковь, секта и др.
- Развитие христианской общины в церковь как процесс «рутинизации харизмы» (М. Вебер). Образование иерархии, догматизация учения, конфессионализация.
- Церковь и секта как различные «социальные формы выражения религиозной идеи» (Э. Трёлч) и альтернативные принципы религиозной организации.
- Типология религиозных организаций, ее развитие: Вебер и Трёлч, Р. Нибур, Г. Беккер. Понятия «церковность», «воцерковление». «Внецерковная религиозность». Дилемма институализации религии.
- Церковь и государство. Исторические формы и современные модели отношений между церковью и государством.
- Роль депривации в возникновении религиозных групп (Ч. Глок и Р. Старк).
- Социальный смысл религиозного сектантства как «подпольного мира» девиантных значений, ограждаемых от контроля со стороны общества.

Основная литература

1. Вебер М. Социология религии. (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 123–128.
2. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 10–13.
3. Трёлч Э. Социальные учения христианских церквей и групп // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 226–238.
4. Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Избранные произв. М., 1990. С. 273–292.
5. Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997.

Дополнительная литература

6. Сметзер Н. Социология. М., 1994. С. 467–470.
7. Свенцицкая И.С. От общины к церкви. М., 1985. С. 88–196.
8. Гарнак А. Монашество в восточном и западном обществе // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 238–56.
9. Гараджа В.И. «Церковь», «церковность» // Социологическая энциклопедия. В 2 т. М., 2003.
10. Андреева Л.А. Религия и власть в России — М., 2001.
11. Шмеман А. Русское православие // Исторический путь православия. М., 1993. Гл. 7. С. 340–388.
12. М. Штерин. Взаимоотношения между церковью и государством и религиозное законодательство в России в 90-е годы // Старые церкви и новые верующие / Под ред. К. Каарияйнена и Д. Фурмана. М., 2000. С. 182–208.
13. Рендторф К. Власть свободы. Отношение протестантизма к государству и демократии // социально-политическое измерение христианства / Под ред. С.В. Лезова. М., 1994.

Тема 5. Религия, социальная структура и социокультурная динамика

- Содержание и социальный смысл «спасения»; пути к спасению и их влияние на образ жизни.
- Этические религии и мирская жизнь:
 - а) хозяйственная этика мировых религий, их роль в мотивации трудовой деятельности и предпринимательства; влияние европейской Реформации на хозяйственную культуру буржуазного общества; православная этика и хозяйственная деятельность;
 - б) отношение религий спасения к политической деятельности — власти и политическому насилию, государству, войне; западное христианство и демократия, формирование плюрализма и гражданского общества;
 - в) этика религий спасения и половая жизнь.
- Религия и социокультурная динамика:
 - а) П. Сорокин о религии как культурной системе, ее содержании и уровнях — идеологическом, поведенческом и материальном. Культурная система религии как часть целого — «суперсистемы» культуры чувственного, рационального или интегрального типа;
 - б) взаимодействие религии с другими культурными системами (языком, искусством, наукой, философией, этикой, правом), светской культурой. Мировые религии как компонент цивили-

лизационных систем, как фактор социокультурной интеграции и взаимодействия культур. Духовность религиозная и духовность светская. Христианство и ценности индустриального общества;

- в) процесс секуляризации в европейской истории Нового времени. М. Вебер о «расколдовании мира», его движущих силах и социокультурных последствиях, о кризисе монотеизма и политеизме плюралистического общества. П. Сорокин о разрушении «чувственной системы» западной культуры как сущности «кризиса нашего времени», борьбе двух тенденций в религии;
- г) переход от традиционного общества к современному и изменения в религиозной сфере. «Конфликт культуры» и разложение традиционных религиозных институтов» (Г. Зиммель). Нетрадиционные формы религиозности. «Гражданская религия» (Р. Белла). Новые религии. Фундаментализм как реакция на процессы модернизации и глобализации в современном обществе. Десакрализация жизненного мира современного человека (Д. Белл) и феномен религиозного «возрождения». Теории секуляризации (П. Бергер, Д. Белл, Р. Белла). Возможности влияния религий на современное общество (на локальном, региональном и мировом уровнях). Религиозные социальные учения. Масштабы и социокультурное значение современных типов нерелигиозного сознания.

Основная литература

1. Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. М., 1994. Пар. 9–12. С. 188–280.
2. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 7–38.
3. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 43–73.
4. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произв. М., 1990. С. 707–735.
5. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произв. М., 1990. С. 44–208.
6. Зиммель Г. Проблема религиозного положения // Избранное. Т. 1. М., 1996. С. 651–661.
7. Белла Р. Социология религии // Американская социология сегодня. Проблемы, перспективы, методы. М., 1972. С. 265–281.
8. Белла Р. Привычки сердца // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. С. 677–699.
9. Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997.
10. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 526–543.

11. *Сорокин П.* Кризис нашего времени // Человек, цивилизация, общество. — М., 1992. С. 427—504.
12. *Сорокин П.* Главные тенденции нашего времени. М., 1997.
13. *Белл Д.* Культурные противоречия капитализма // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. С. 699—703.
14. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995.
15. *Бергер П.* Еретический императив // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. С. 339—364.
16. *Булгаков С. Н.* Народное хозяйство и религиозная личность // Соч.: В 2 т. М. 1993. Т. 2. С. 348—367.

Дополнительная литература

17. *Бурдые П.* Разложение религиозного // Начала. М., 1994. С. 147—155.
18. *Зарубина Н. Н.* Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. СПб., 1998.
19. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / Под ред. А. А. Яковлева. М., 1989.
20. *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий // Теология культуры. М., 1995.
21. *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М., 1994.
22. *Кокс Х.* Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологической перспективе. М., 1995.
23. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002.
24. Базовые ценности россиян. Социальные установки. Жизненные стратегии. Символы. Мифы / Отв. ред. Рябов А. В. и др. М., 2003. Гл. 3, 4.
25. Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом обществе в постсоветской России / Под ред. К. Каарияйнена и Д. Фурмана. СПб.; М., 2000.
26. Религия и идентичность в России / Сост. и отв. редактор М. Т. Степанянц. М., 2003.
27. *Филатов С., Луккин Р.* Конец 90-х: возрождение религиозной нетерпимости // Нетерпимость в России: старые и новые фобии / Под ред. Г. Витковской и А. Малащенко. М., 1999.
28. Религия и общество: Очерки религиозной жизни в современной России / Отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. М.; СПб. 2002.
29. Основные положения социальной программы российских мусульман. М., 2001.
30. Основы социальной концепции РПЦ // Информ. бюлл. ОВЦС Московского патриархата. № 8. 2000.

Приложение 3

Именной указатель

Аксаков И.С. 258

Арон Р. 135–136

Барбер Б. 268–269

Бауман З. 287, 292

Беккер Г. 57, 222

Белинский В.Г. 35, 53

Белл Д. 135

Белла Р. 62, 116, 135, 168–183, 252–253, 295, 311, 316

Бергер П. 24, 61, 72, 76, 85, 245, 274, 288–290, 308, 310

Бердяев Н.А. 56, 62

Булгаков С.Н. 54, 56, 62, 167, 253–254

Бурдые П. 27, 114

Вах Й. 22, 70

Вебер М. 12, 17, 38, 42–50, 55, 58, 64–69, 83–84, 91, 93, 95, 114, 116, 127,
150–167, 191, 197, 207, 216, 219, 223, 226–227, 248–252, 258–266,
280, 304–305, 307

Вольтер 114

Галилей Г. 35, 284

Гараджа В.И. 58

Гелен А. 243

Герцен А. И. 53

Гете В. 92

Гидденс Э. 127–128, 292–293

Гоббс Г. 31, 32, 114

Гольбах П.-А. 32, 114

Грили Э. 58

Гуревич А. Я. 63

Давыдов Ю.Н. 58

Данилевский Н. А. 53

Дарендорф Р. 186–187

Дидро Д. 114

Достоевский Ф.М. 17, 52

Дюркгейм Э. 12, 17, 28, 38–40, 50, 52, 55, 58, 61, 65, 71–75, 82–84, 92–
93, 98, 103, 111, 114, 116–137, 199, 306–307

Ерасов Б.С. 62

Жижек С. 298

Зарубина Н.Н. 62

Зиммель Г. 12, 58, 61, 114, 309–310

Зомбарт В. 61, 159

Иван IV 282

Иннокентий (Павлов) 198

Ионин Л. Г. 58

Йингер Дж. 75, 7–78

Кальвин Ж. 31, 163–164

Кант И. 34

Карсавин Л. П. 54

Клибанов А. И. 59

Ключевский В.О. 16, 56, 63

Ковалевский М.М. 55–56

Конт О. 12, 35–37, 116, 151, 302–303, 305

Лавров П.Л. 55

Левада Ю.А. 57

Ле Бра Г. 25

Леви-Брюль Л. 97

Леви-Строс К. 100

Левин К. 187

Ленин В.И. 56

Ленски Г. 253

Липсет С.М. 230

Лич Э. 99

Локк Дж. 31–32, 114

Лосев А.Ф. 63, 97

Лотман Ю.М. 63

Лукман Т. 24, 58, 61, 76

Луман Н. 188

Лютер М. 31, 102, 114, 164

Макиавелли Н. 284

Малиновский Б. 12, 38, 50, 58, 61, 77, 114, 135, 137–142, 152

Мангейм К. 58

Маркс К. 12, 35, 38, 40–41, 51, 114, 116, 151, 162, 184–185, 246–247,
303–305

Мах Э. 302

Мень А. 96

Мертон Р. 58, 149, 190

Миллюков П.Н. 56, 63

Мосс М. 61, 137

Нибур Р. 219–220

Никольский Н.М. 255–259

Никон 282–283

О'Ди Т. 75, 223, 291–292
Осипова Е.В. 58
Отто Р. 21

Парсонс Т. 14, 58, 61, 75, 78–84, 98, 103, 112, 114, 116, 127, 142–148,
168–183, 227, 274, 275, 293
Петр I 53, 187, 283
Плеханов Г.В. 56
Поппер К. 130, 137
Пушкин А.С. 187

Радищев А.Н. 35
Рассел Б. 304
Робертсон-Смит В. 272
Розанов В.В. 30

Рокич М. 109
Руссо Ж.-Ж. 32–33, 115
Рэдклифф-Браун А. 114, 137–142, 228

Соловьев В.С. 62
Сорокин П.А. 55–56, 58, 84, 114, 267–269
Спенсер Г. 35, 37–38
Струве П.Б. 56

Тайлор Э. 72
Тауни Р.Г. 38
Тиллих П. 68, 301, 306, 311–316
Топоров В.Н. 63, 91, 97
Трельч Э. 50, 216, 219, 223, 272

Угринович Д.М. 58, 60

Фейербах Л. 35, 55, 116
Фома Аквинский 265
Флоренский П.А. 54, 55
Франк С.Л. 26–27, 54, 62
Фрейд З. 68
Фрэзер Дж. 227
Фюстель де Куланж Н. 272, 275

Хомяков А.С. 51–52

Чаадаев П.Я. 51, 53

Шаррон П. 284
Шелер М. 21–22

Шюц А. 24, 316

Эйзенштадт Ш. 62

Элиаде М. 69

Юбер А. 89

Юм Д. 31, 114

Яблоков И.Н. 59

Bloor D. 19

Предметный указатель

аскеза/аскетизм 43, 121, 162, 249

атеизм/атеист 16–17, 28, 41, 57, 73, 297, 304

богослужение 99

божество/божественный 36, 95

буддизм 237

вера 77, 84, 98, 101

вера в Бога 19, 71, 78, 113

вера в духов 155

вера в действенность магии 157

вера и неверие 25, 28, 128, 294, 306

верование 10, 17, 42, 74, 83, 109–110

верующий 123

государство и церковь 114–115, 232, 236

деизм 115

деноминация 220

догма/догматизм 34

дух 71

духовенство 36, 236

дхарма 71, 260

жертвоприношение 99, 108

жрец/жречество 89, 203, 205

запрет 89

идолатрия 207

иллюзия 41

индуизм 186, 262

иудаизм 159, 169, 192

кальвинизм 44, 158–159

карма 186, 261

каста 260

католицизм 32, 51

клирики и миряне 283

коддовство 156

конфессия, конфессионализация 208

критика религии 33, 40, 53

культ 37, 55, 120

лютеранство 44

магия 43, 94

магия и религия 153

мана 71, 93

милленаризм 271

миряне 206

мистика 43, 249

миф/мифология 90

миф и ритуал 100

монотеизм 37, 290

неоэволюционизм 168

обряд 101, 146

община религиозная 209, 213

откровение 22

отчуждение 40–41, 304

партикуляризм 193

плюрализм 40, 67, 240, 288

«политеизм ценностей» 42

православие/православный 26, 35, 51, 186–187, 253–257, 303

предопределение 164

прозелитизм 193

Просвещение 22, 31–33, 284

протестантизм 38, 45

протестантская этика 38, 47, 159, 251

пуританство 44

рационализация/рациональность 44, 48, 50, 51, 123, 156, 158–159, 227–228, 305

«расколдование мира» 44, 47–49, 159, 166, 280, 305

религисведение 12

религиозность 59–60, 86, 294, 311

религиозная

группа 9, 217, 223, 268

иерархия 203

- институализация 223
- коммуникация 91
- космология 111
- легитимация 231, 244, 285
- мотивация 10, 45, 47, 82, 103, 157, 167
- нетерпимость 31, 128, 193
- община 59
- организация 202
- ориентация 102–103
- реформация 31, 161
- санкция 87, 146–147
- символизация 91
- ситуация 27
- социология 25
- установка 25, 45
- эволюция 130, 295
- этика 99, 256

религиозное

- возрождение 286, 297–399
- мировоззрение 99, 101–103, 109–111, 167, 271
- поведение 10
- сознание 36

религиозные

- братства 250–251, 268
- движения 42, 151, 221
- организации 10
- символы 55, 85, 100–103
- ценности 108, 128, 278

религиозный

- индивидуализм 131, 289, 311, 313–314
- опыт 11, 19–20, 50, 68
- плюрализм 128, 184, 264–265, 289
- фанатизм 31
- феномен 23
- фундаментализм 296, 298, 303, 317–318
- этос 101

религия/религии

- архаическая 175–176
- государственная 202
- гражданская 33, 180, 240–241, 291, 316
- диффузная 203, 235
- исторические 176–178, 240
- мировые 45, 157, 210, 249
- народные 233, 235
- организованная 210, 237
- примитивная 171–175
- раннесовременная 178–179, 238
- спасения 157, 238, 249–250, 263
- современная 179

- универсальная 235
- этическая 112, 156, 158, 263
- религия и —
 - глобализация 301, 319
 - искусство 135, 147
 - конфликт 32, 128, 185
 - культура 49, 79, 147
 - мобильность 258
 - модернизация 62, 180, 252
 - мораль 114, 133–134, 145, 249–250
 - наука 35, 47, 49, 286, 291–292
 - неравенство 185, 268–270
 - образование 132–134, 291
 - политика 225
 - право 145
 - психоанализ 68
 - светская культура 33, 47, 283
 - светское/секулярное общество 287
 - светская идеология 84, 132, 293
 - свобода совести 308
 - семья 272
 - сепаратизм 241
 - социальная дифференциация 126
 - социальный протест 186
 - солидарность, интеграция 38, 52, 76, 81, 117, 143
 - социализация 112
 - социальные изменения 49, 150
 - социальный контроль 38, 112
 - стратификация 258
 - традиция 79
 - экономика 246
- религия как —
 - идеология 40
 - «перезиток» 57
 - символическая система 11, 83, 89, 101
 - социальный институт 10, 14, 41
 - «социальный факт» 71
 - социальный феномен 9, 39, 66, 78
 - форма общественного сознания 57
- ритуал 81, 89–90, 96, 122
 - магический и религиозный 96–97
 - ритуал и миф 96
- рутинизация харизмы 203
- сакральное/священное 70–73, 89, 93
- сакральное и профанное 89
- сверхъестественное 71
- светское и религиозное 296
- святое/святыня/святость 119
- священные объекты/«священные вещи» 24, 74, 92, 119

- секта 43, 216–219, 221–222
секуляризация/ секулярный 33, 36, 47, 59, 67, 76, 131, 197, 280
социальные функции религии 52, 75, 127, 140, 158, 196–199, 307
старообрядчество 255
- табу 93, 119
теодицея 269
теология 22, 24–28, 68
теизм 306
толерантность 34, 40, 128
тотем/тотемизм 38–40, 81, 117, 138
- харизма 93, 153
харизматики/ харизматические группы/ лидеры 195, 209, 230–231
христианство 42, 49, 74, 131, 169, 192, 238, 281
христианская социология 54
- цезарепапизм 282
церковь/ церковный 43, 52, 211
церковь и государство 32, 183
церковь и секта 216
- шаман/ шаманизм 74, 203
- экуменизм 318

Учебное издание

Гараджа Виктор Иванович

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Редактор *Т.Г. Берзина*

Корректор *Л.С. Куликова*

Художники *В.А. Чернецов, Н.С. Шувалова*

Компьютерная верстка *Т.А. Овчинникова*

*Художественное оформление серии выполнено
Издательством Московского государственного университета
им. М.В. Ломоносова и издательством «Проспект»
по заказу Московского университета*

ЛР № 070824 от 21.01.93 г.

Сдано в набор 18.08.2004. Подписано в печать 10.11.2004.

Формат 60×90/16. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Гарнитура Newton.

Усл. печ. л. 22,0. Уч.-изд. л. 21,40.

Доп. тираж 2500 экз. Заказ № 0611780.

Цена свободная.

Издательский Дом «ИНФРА-М»

127282, Москва, ул. Полярная, д. 31в.

Тел.: (495) 380-05-40, 380-05-43. Факс.: (495) 363-92-12

E-mail: books@infra-m.ru

<http://www.infra-m.ru>

Отдел «Книга — почтой»:

(495) 363-42-60 (доб. 246, 247)

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97.

